Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 29, n.º 107
Octubre - Diciembre

Dossier Homenaje a:
Carlos Walter Porto-Gonçalves

2024

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electronischke Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 29. nº. 107, octubre-diciembre, 2024
Dossier Homenaje a: Carlos Walter Porto-Gonçalves

ÍNDICE DE CONTENIDO

EDITOR INVITADO

José Ángel QUINTERO WEIR

**Esta es una versión especial a cuerpo completo de Utopía y Praxis Latinoamericana. Los números de páginas en esta tabla de contenidos son exclusivamente para localizar los trabajos en este archivo. La compaginación de la revista desde el año 2022 es electrónica a través de un e-location id. Al citar un trabajo aquí publicado indique su e- location id.*

ARTÍCULOS

INTERLOCUCIONES





PRESENTACIÓN

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13874623
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Carlos Walter Porto-Gonçalves: Palabra/Tierra; Palabra/Semilla; Palabra/Territorio Ancestral

Carlos Walter Porto-Gonçalves: Word/Land; Word/Seed; Word/Ancestral Territory

José Ángel QUINTERO WEIR
jqarostomba@gmail.com
Universidad del Zulia / Universidad Autónoma Indígena (UAIN – Wainjirawa). Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13874623

Alguna vez dijo (o escribió) el difunto Sub-Comandante Insurgente zapatista Marcos, algo como esto, que me atrevo a parafrasear de memoria:

> Todos, al ver la fruta, sólo quieren comerla pues, imaginan su sabor al verla allí, jugosa en el árbol; sin embargo, los zapatistas no ven la fruta sino su semilla pues, sólo cuidar y sembrar la semilla en buena tierra es lo que garantiza, que todos los otros de nosotros, los venideros, puedan luego contar siempre con poder comer la fruta.

Creo que la frase iba así o, más o menos; en todo caso, apuntaba hacia ese horizonte ético por el que diferentes comunidades indígenas mayas de Chiapas (tojolabales, Tzotziles, Tzeltales, Choles, Mames, entre otras), un buen día, decidieron organizar y ejecutar el 1 de enero de 1994, un levantamiento militar (aunque muchos de sus efectivos no contaban sino con simulados fusiles de madera), en contra de un muy bien armado Estado mexicano; porque en verdad, para ellos, nunca se ha tratado de "*tomar el cielo* (del Estado) *por asalto*" sino de recuperar la milenaria dignidad del Nosotros colectivo como pueblos. Quiero decir, que el levantamiento de las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas nunca se trató de un mero ***comer la fruta*** sino de recuperar, cuidar y sembrar la semilla de la dignidad como fruto de la vida para la producción y reproducción de la vida.

Este horizonte ético del levantamiento zapatista, el mismo Marcos, en su momento, se encargó de explicarlo como un profundo cambio de perspectiva en la lucha social posterior al fracaso de los movimientos guerrilleros en todo el continente, orientados hacia la búsqueda y construcción de una ***utopía*** desde el poder del Estado; pero, sobre todo, precisar que tal comprensión provino de aprender a escuchar a quienes siempre fueron silenciados, a los considerados como no necesarios; hablo de voces como la del **Viejo Antonio**[1]:

[1]Para muchos, el Viejo Antonio resulta increíble en su sabiduría y, por ello, no puede ser considerado sino como una invención literaria del mismo Marcos porque, en efecto, la sociedad occidentalizada sólo cree en lo que pueden ver con sus ojos y, hasta donde sabemos, no hay registro gráfico del Viejo Antonio, de allí que su existencia haya sido enviada al campo de la mitología. Esto, que pone al personaje en el campo de la ficción, en verdad, responde a la dimensión profunda de la racionalidad indígena, en la medida que se trata de una palabra/voz más allá del cuerpo de quien la emite. Para nosotros, se trata de una palabra corporizada en la acción misma de las comunidades: he allí su cuerpo físico, no personalizado en un sujeto sino en la acción colectiva que sigue a un sentipensar colectivo.



verdadero guardián de la palabra/semilla, palabra/memoria de los pueblos mayas de Chiapas, ahora decididos a recuperar su autonomía. Así, un profundo cambio de anclaje fue capaz de generar no sólo la transformación política del movimiento social en sus bases conceptuales, sino que les guio a cambiar el horizonte de sus luchas al sustituir la narrativa de la búsqueda de la gran ***utopía*** del "*hombre nuevo*", por un hacer que sólo es posible sobre la base de que una nueva humanidad requiere; más bien, un constante ***Hacertopías***, esto es, la territorialización de sus luchas desde la perspectiva de la memoria territorial de los pueblos que, en ese mismo ***hacertopía***, se descoloniza y se libera.

Esto que decimos, pudimos atestiguarlo durante nuestra estancia en México. Sin embargo, sólo lo pudimos comprender teóricamente cuando en la redacción de nuestra tesis doctoral[2], nos topamos con la palabra/semilla que el maestro Carlos Walter Porto-Gonçalves expresaba en su libro: "**Geo-grafías**: *movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*" pues, en ese texto, no dudó en señalar que eso había percibido y aprendido justo al caminar la selva amazónica siguiendo y escuchando a **Chico Mendes**[3], quien, mucho antes del levantamiento zapatista, había iniciado junto a sus hermanas y hermanos seringueiros de la región del **Acre**[4], su conformación autónoma como comunidades extractivistas en la producción y reproducción de sus vidas a partir de la extracción de la seringa combinada con el cultivo de una diversidad de plantas, en convivencia con la selva amazónica y sus temporalidades que es en definitiva, a lo que nos referimos cuando hablamos de ***Hacertopías***.

Desde entonces, nos dedicamos a traducir al castellano todos los escritos de Carlos Walter que a nuestras manos llegaban o que él mismo nos enviaba, luego que llegamos a entablar una comunicación virtual que finalmente se materializó en 2009, año en el que Carlos fuera invitado por el Ministerio del Ambiente de Venezuela en el contexto del debate sobre la demarcación de "tierras y hábitats" indígenas, que ese ministerio tenía la responsabilidad coordinar. Tal proceso constituía el centro de un debate político en general, y de la lucha indígena muy en particular pues, evidenciaba las profundas contradicciones del discurso y la acción del gobierno ya que; por un lado, decía otorgar justicia a la demanda histórica de los pueblos indígenas de reconocimiento territorial, y que esperaban se realizara bajo su consigna de: "Territorios sin hacendados ni minería"; por el otro, el verdadero rostro y propósito del proyecto económico impulsado por el Estado-gobierno en lo que definía como: **Ejes de Desarrollo** afincados en la explotación masiva de minerales, gas y petróleo presentes precisamente, en territorios indígenas.

La lucha indígena por la demarcación territorial en Venezuela, no sólo resultaba desigual por tener que enfrentar al poder político-militar del Estado y al poder económico de hacendados y corporaciones mineras sino porque además, se enfrentaba al confuso doble discurso de un gobierno que, en ese momento, económica y políticamente suponía representar (por lo menos en Sur América), una especie de revitalización del viejo camino soñado por toda la izquierda colonialmente estatólatra: "*tomar el poder del Estado para cambiar al mundo*", sobre todo, por la emergencia de "gobiernos de izquierda" en Brasil (Lula da Silva); Bolivia (Evo Morales); Ecuador (Rafael Correa); Argentina (Nestor Kishner); en fin, dada su idea pendular del tiempo, el momento histórico parecía sonreír a la restauración del "muro" símbolo del "socialismo real"; por eso, autores como **Heinz Dietrich** o **Atilio Borón,** comerciaban el momento bajo el concepto de "**Socialismo del Siglo XXI**" por lo que, en consecuencia, despotricaban de la lucha autonómica zapatista y de toda lucha

[2]**QUINTERO WEIR, José Ángel: Wakuaipawa/Chiyi barikaëg: Lengua, Cosmovisión y Resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo-Venezuela**. Tesis Doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Director de Tesis: **Carlos Lenkersdorf**. Actualmente disponible en la página web de la Biblioteca Central de la UNAM.

[3]**Chico Mendes** (*Francisco Alves Mendes Filho*). Fue un recolector de seringa (savia del árbol del caucho), impulsor del sindicato de Recolectores de seringa y consecuente defensor de la selva amazónica en la región del **Acre**. Recibió premios de la ONU por su lucha en contra del avance ecocida de los hacendados por lo que finalmente, fue asesinado en 1988 por orden de los rancheros que invadían la Amazonía.

[4]El Acre fue por mucho tiempo una región que ni el Estado boliviano ni el Estado brasilero reclamaban para sí; sin embargo, fueron las mujeres y hombres del seringal quienes, aprendiendo de las comunidades indígenas a sobrevivir en esa parte de la Amazonía, terminaron por territorializar y constituirse como comunidades con una territorialidad propia como seringueiros; esto es, haciéndose en la ***topía*** del seringal, proponiendo una otra **Hacer*topía*** mucho más allá del desarrollismo propio de las ideologías (de derecha o izquierdas) propias del Estado occidentalizado.

autónoma y por la autonomía basada en el respeto a la Tierra, lo que despreciaban e intentaban ridiculizar con frases siempre expresadas con intención descalificadora como: "**Pachamamismo**"[5].

Pero esto igual provocaba grandes contradicciones al interior del movimiento indígena pues, no sólo resultaba difícil discernir la trampa oculta tras la palabra "bonachona" y de aparente solidaridad del gobierno con el verdadero perverso *hacer* del proyecto económico que efectivamente, estaba decidido a imponer; sino que además, cualquier denuncia de los pueblos acerca de esta realidad no lograba encontrar eco pues, siempre se estrellaban contra el dogmático muro del discurso de la colonialidad de "derecha" que califica a los indígenas como seres anti-progreso; pero también, de una colonialidad de "izquierda", sustentada en las manidas por repetidas y maniqueas consignas de los imbéciles: "***Si contradices a Chávez favoreces a la "derecha"***"; "***si no eres chavista eres fascista***"; en fin, para ambas colonialidades nunca se ha tratado de la vida de los pueblos expoliados sino de la vida política de sus ideologías que, por supuesto, siempre han de estar colonialmente por encima de la vida de los pueblos pues, a fin de cuentas, para la colonialidad de "derecha" o "izquierda", los pueblos indígenas nada saben, y nada deben saber de política.

Fue Carlos Walter quien nos ayudó a discernir, tanto las contradicciones del discurso gubernamental como nuestras propias contradicciones al interior del movimiento indígena y dar visibilidad continental a su lucha territorial. Para eso, nos propuso organizar y, en efecto, con él realizamos lo que él llamó: "**Seminario de Integración Latinoamericana desde abajo**", no sólo como un espacio para el debate de esas contradicciones entre nosotros sino, sobre todo, para proponer un proceso integración desde las luchas de los pueblos indígenas y de otros grupos y sectores sociales de todo el continente en función de crear un otro camino en la narrativa, no de una nueva versión de la *Utopía*, sino más bien, de un ***Hacertopía*** ajena al camino tradicionalmente establecido tanto por las "derechas" como por unas "izquierdas" que como bien las definiera el **Sup-Marcos**, no han sido más que "***la otra mano de la derecha***" en todo el continente.

En fin, Carlos Walter Porto Gonçalves no sólo fue verbalmente solidario (tal como suele ocurrir), con la lucha territorial indígena en Venezuela sino que, en efecto, se atrevió, a contracorriente de mucho del llamado "pensamiento crítico" latinoamericano, a ponerla sobre el mapa de las luchas territoriales indígenas del continente, especialmente, en un momento donde todos parecían suponer, que en Venezuela estaba ocurriendo "***algo parecido a la caída de un reino***" (como diría el Chino Valera Mora); cuando en verdad, lo que sucedía y sigue ocurriendo, no es más que la continuidad del mismo proceso colonial de despojo territorial globalizado o, como en algún lugar y momento ha señalado Rita Segato: se trata de la misma "***conquistialidad***", expresada como un re-ordenamiento territorial global, una nueva distribución internacional del trabajo, auspiciada por grandes e inubicables corporaciones junto a unos Estados que hoy, resulta casi imposible considerarlos como nacionales sino más bien, como Estados corporativizados que han de operar en el contexto del replanteamiento geopolítico de América Latina y el Mundo y, donde los pueblos indígenas y sus territorios, casi como desde el siglo XVI, apenas son meras cartas a ser repartidas en el perverso juego del poder.

Es a esa comprometida acción intelectual, académica y social de Carlos Walter a la que, con este Dossier, queremos rendir tributo. En él se recogen trabajos de algunos de sus más cercanos amigos, viejos colegas y compañeros de trabajo académico, así como de algunos de sus alumnos que de él aprendieron no sólo una otra visión de la geografía y del hacer geográfico, sino a comprender las múltiples geograficidades que históricamente se ponen en marcha con la acción de los movimientos sociales en defensa de sus territorios.

Los trabajos aquí reunidos expresan, no sólo el afecto y reconocimiento de sus autores por la figura de Carlos Walter, como los presentados por Enrique Leff y Rogerio Haesbaert; o el de Bruno Malheiro y Valter

---

[5]La expresión "**Pachamamismo**", cuya castellanización debería ser vinculada al ***hacer*** humano en convivencia con la **Pachamama (la abuela Tierra)**; fue convertida en su manipulado uso por intelectuales de izquierda como **Atilio Borón**, en una especie de burla al sentipensar indígena al que, desde su colonialidad, muestra como "natural" condición "idealista", "atrasada" e "históricamente no materialista" de los pueblos indígenas; es decir, ajenas a la gran narrativa de la ideología estatalista marxista-leninista y, por tanto, necesariamente a ser sometidos a su discurso fundamental: la utopía del "socialismo", "el hombre nuevo", etc; y por lo que, además, los indígenas debíamos darle las gracias.

do Carmo Cruz, Alex Panez y Pablo Mansilla, quienes precisan lo que para ellos son los aspectos fundamentales del pensamiento y teoría geo-gráfica de Carlos, particularmente en relación a la defensa de la Amazonía y de los pueblos que la habitan y construyen como un nuevo horizonte de sentido para Brasil y el Mundo, sino también los que dan continuidad a la semilla de su pensamiento al enfocarse en las luchas territoriales de pueblos y comunidades hoy día, como los presentados por Diana Itzu referido al papel de las mujeres como tejedoras de una vida organizada para un otro mundo que resiste y que ha de r-existir; o el de Jamille Payayá, al describir el proceso de rostrificación y amuramiento de su pueblo payayá; así como los trabajos de Diana Alexandra y Eduardo con su geografía como verbo, como acción; o el de Oscar Pacheco y Luis Daniel Hocsman referido al movimiento social en Jujuy-Argentina, hasta cerrar con las palabras de José Luis Grosso; en fin, todos, desde sus experiencias junto a Carlos o desde su referencia, dan continuidad a sus enseñanzas como palabra/semilla; palabra/tierra que, de alguna manera, se hace palabra/territorio en Nosotros.

BIODATA

José Ángel QUINTERO WEIR: Profesor de la Universidad del Zulia (en condición de Jubilado por su edad), adscrito a la Facultad de Humanidades y Educación. Actualmente, promueve junto a la Organización Intercultural para la Educación Propia **Wainjirawa**, la Universidad Autónoma Indígena (**UAIN – Wainjirawa**), como Programa independiente para la formación autónoma en la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas en todo el continente suramericano. Email: jqarostomba@gmail.com



Código: ut29pr1072024



PORTADILLA
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13877803
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Carlos Walter Porto-Gonçalves. Semblanza desde el nosotros

Carlos Walter Porto-Gonçalves. Profile from the Us

Juan Carlos LA ROSA
jclarosa.comunica@gmail.com
Organización para la Educación Autónoma Wainjirawa. Caracas - Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13877803



Carlos Walter Porto-Gonçalves

Nuestro querido y entrañable Carlos Walter Porto - Gonçalves partió, acá estamos un poco más solos, pero juntos, sabiendo y haciendo. Vino a Venezuela como muchos intelectuales, invitado por la vitrina blanqueada de una falsa ecología a la medida del discurso oficial, mientras los planes de saqueo y despojo ya se realizaban, ya los crímenes contra los que luchaban se hacían. Pero Carlos venía desde el principio con una seña secreta, militante. "Ellos pagan los pasajes y nosotros nos encontramos para tejernos abajo". Pedía unos días más para pautar su salida de regreso a Brasil, y así realizamos los "seminarios desde abajo" y así escuchó a los compañeros wayuu del río Socuy, a los compañeros Barí del río Aricuaizá, a los yukpas del río Yasa, en plena lucha por la recuperación de sus territorios. Otro tanto hizo Aníbal Quijano a su lado al menos una vez. Descubrimos juntos que la política "pobreza cero" de Lula y la política de misiones de Chávez eran una tercerización de la exclusión y un jugoso outsourcing, no exento siquiera de corruptelas, que anunciaba el desmantelamiento de un modelo de administración para dar paso a otro donde los fingimientos legales ya no serían importantes. Cuando supimos que Chávez proponía una nueva internacional socialista, él nos dijo: "hagamos nosotros una de las luchas que son lo que es verdadero". A orillas del Socuy nos habló de sus padecimientos con paz y no poca alegría: "soñé con este río" nos dijo, el compañero de nuestra Maikiralasaalii que hacía guardia esa tarde le dijo: "este río se anuncia en los sueños." ¿Cómo escuchar y no sentir?, ¿cómo no dejarse llevar por el río?, ¿cómo no vencerse en la cartografía del nosotros?

Los límites del mundo son otros muy distintos a los que nos enseñaron en la escuela. Carlos está sentado ahora a la orilla del río con Chico Mendes y, desde la orilla del río, vienen las voces que nos dicen que no hay mayor alegría ni consuelo tan verdadero que seguir, hay que seguir la corriente que nos hace.

Código: ut29pr1072024








ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13878073
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Sentir/escuchar, pensar/expresar, hacer geo-grafías: Las múltiples territorialidades de afecto en diálogo con un gran geógrafo de la acción

Feeling/hearing, thinking/expressing, making geo-graphies:
Multiple geographies of affect in dialogue with a great geographer of action

Rogério HAESBAERT
https://orcid.org/0000-0002-1345-7654
rogergeo@uol.com.br
Universidade Federal Fluminense. Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13878073

RESUMEN

Este artículo conjuga las dimensiones afectiva e intelectual de nuestra relación con Carlos Walter Porto-Gonçalves, considerado aquí, un gran geógrafo de la acción, tanto en el sentido de la acción concreta de los grupos y movimientos sociales como de la acción transformadora de los afectos. Así, múltiples territorialidades (o multiterritorialidades) son construidas, entre el sentir/escuchar, o pensar/expresar y el hacer geográficas, en el diálogo entre la rica contribución de Carlos Walter y nuestro propio trabajo, especialmente en lo que se refiere al territorio como proceso, en la “conducción de conductas” que envuelve no sólo la política en el sentido tradicional sino a su ampliación hacia la esfera de lo “más que humano” que cada vez más nos afecta y (des)territorializa.

Palabras clave: Carlos Walter Porto-Gonçalves, territorio, multiterritorialidad, acción, afecto.

ABSTRACT

This article integrates the affective and intellectual dimensions of our relationship with Carlos Walter Porto-Gonçalves, regarded here as a great geographer of action, both in terms of the concrete actions of social groups and movements and the transformative action of emotions. In this way, multiple territorialities (or multiterritorialities) are constructed between feeling/listening, thinking/expressing, and geographical actions, in the dialogue between Carlos Walter's rich contributions and our own work, particularly concerning territory as a process in the "conduct of conduct" that encompasses not only traditional politics but also its expansion into the realm of the "more-than-human," which increasingly impacts and (de)territorializes us.

Keywords: Carlos Walter Porto-Gonçalves, territory, multiterritoriality, action, affect.

Recibido: 14-07-2024 ● Aceptado: 25-08-2025

INTRODUCCIÓN

Para Marcia, amiga querida,
entusiasta compañera, fuerza y pasión mayor de Carlos

Un gran compañero es aquel que, de nuestro lado, nos escucha, nos acoge, nos enseña y, al mismo tiempo, abre puertas para que avancemos a nuestra propia manera. Carlos Walter Porto-Gonçalves es uno de esos compañeros que marcan nuestra vida tanto por el afecto o la pasión (también de la t/Tierra, como bien expresa el título de su primer libro [PORTO-GONÇALVES, 1984]), como por el saber o por la razón. Se puede decir que el sentipensar de Fals Borda (1984) se despliega aquí en un sentir/escuchar, pensar/hablar/expresar y actuar, un hacer que sintetiza la rica expresión de Carlos al afirmar que la "Geografía como verbo", es la acción de grafiar la t/Tierra (al mismo tiempo tierra-suelo y Tierra planeta [PORTO-GONÇALVES, 2017a**]**), en los múltiples sentidos de esa escritura, material y simbólica que, al marcar el suelo, se apropia, concediéndole significados y multiplicando afectos, la (multi)territorialización en su sentido más amplio, típica de los movimientos sociales en contextos geo-históricos latino-americanos.

Confieso que dudé al decidir sobre este artículo-testimonio. No sobre el hecho de escribirlo pues, sobre eso no tenía ninguna duda, sino sobre su naturaleza. ¿Cómo escribir un artículo en tributo de alguien que fue, al mismo tiempo, un amigo de corazón y un gran compañero intelectual? Así, no tuve otra salida sino dividir estas líneas, pero en partes que espero, finalmente, revelen su indisociabilidad.

En una primera parte, más íntima (que también es retomada al final), me tomo la libertad de reproducir una especie de carta que escribí a Carlos en ocasión de su partida, menos de dos meses después que fuera a visitarlo en Florianópolis – visita que ya se prenunciaba como una despedida. Inmediatamente después, relato puntos significativos de nuestra trayectoria académica común y cómo dialogamos de forma, ora más ora menos, explícita. A continuación, destaco los meandros (des-caminos, diría él) del territorio y de nuestras múltiples territorialidades, especialmente en sentido amplio ("multiterritorial") de afecto señalado em el título de este artículo: (multi)territorialidades, a partir de las cuales sentimos (escuchando), reflexionamos (hablando), y construimos – luchando por nuevas bases territoriales mucho más igualitarias, justas y, por tanto, comunes.

CARTA A UN GRAN AMIGO

Escribo estas líneas como si estuviera reviviendo la visita que hice hace dos meses[1], dos días intensos compartiendo tu lucha cotidiana, al lado de Marcia, tu compañera, a quien también amo tanto.

El afecto de amigo no se explica. Ya, ha sido dicho por ahí, ser lo más genuino pues, nada pide a cambio – se es que puede existir un acto humano así, que nada espera ... ya que nuestra vida es también, siempre, carencia y espera(nza). Nuestros buenos afectos se revitalizan en los momentos donde estamos juntos, encuentro festivo, académico o de dolor, no importa. El afecto de amigo condensa todo eso y, por eso mismo, nos fortalece.

Nunca olvido cuando sellamos la franqueza de esa amistad en una larga charla al regreso de uno de los tantos eventos en los que participamos, esa vez, en el Acre – la tierra que te consagró como gran intelectual-activista, a través de Chico Mendes y de los seringueiros (sintetizado en tu libro-tesis "Geografiando – En los Varaderos del Mundo", que ahora recuerdo, regalé a Doreen Massey y ella tanto apreció).

1 En julio de 2024.

Carlos, siempre fuiste un maestro de las palabras y en este nuestro último encuentro, incluso debilitado, recordaste con entusiasmo algunas de tus tantas (re)descubiertas etimologías que, con tu aguda intuición, tanto nos has legado para el repensar del espacio y de nuestras luchas.

Recuerdo la importancia de haber leído "(Des)caminos del Medio Ambiente" y "Pasión de la Tierra", en los años 1980-90, en una senda crítica nada ortodoxa de la Geografía, abriendo nuestros ojos al mismo tiempo, hacia la cuestión ecológica, que para entonces emergía y a los nuevos paradigmas a ella asociados, Edgar Morin y la complejidad por delante.

Recordaste también tu trayectoria académica, mucho más que académica (pues, nunca fue tu carrera tu lucha), siguiendo siempre el íntimo vínculo entre los movimientos sociales y la tierra/territorio. Muchas idas y venidas, crisis y superaciones, marcan esa tu/nuestra trayectoria. Lo que dijiste para la Geografía, aún en tiempos de dictadura, "La Geografia está en crisis, viva la Geografia!", vale para nuestras vidas. Vida individual que, para ti, vanidades personales aparte (que éstas, las tenemos todos), siempre fue conjugada en lo colectivo. Siempre fuiste mucho más un ser de los colectivos, intentando ignorar, a veces, hasta los límites físicos impuestos por el propio cuerpo.

Estabas debilitado, pero tus ojos brillaban y tu voz volvía al mismo tono incisivo y firme de tus clases y conferencias cuando regresábamos a la Geografía, al territorio y sus múltiples movimientos. Como en una de tus conferencias, o clases, parecía que no querías dejar de hablar. Impresionante tu don de la oratoria, del discurso. Envidiable para quienes, como yo, necesita siempre alguna nota al lado. Fue muy bonito verte otra vez animado y dispuesto, a pesar de todo, a continuar otra de tus pasiones, el contacto con orientandos y alumnos, ahora como profesor visitante en la Universidad Federal de Santa Catarina. La memoria de tu fortaleza no tiene precio.

Me despedí con un beso y un fuerte abrazo, controlando las lágrimas en los ojos, que después fluyó pues, no pude contenerlas en el carro, junto a Marcia, rumbo al aeropuerto – Marcia, esta otra guerrera, inteligente, comprometida y atenta, al mismo tiempo, firme y afectuosa, tu apoyo de seguridad y amor. En los tantos viajes, si ella no te acompañaba, no olvidabas un recuerdo, una artesanía que ella apreciaba, en su cuidado siempre tan cariñoso con la casa.

Nuestra convivencia fuera de la universidad no fue tan frecuente como nos hubiera gustado (casas distantes, de Botafogo, en Río, a Itaipu, del otro lado de Niterói), pero cada encuentro, en un almuerzo, aniversario o show (de Zeca Baleiro), era suficiente para renovar la fuerza de nuestro cariño y revelar tu ligereza y generosidad en el cultivo de esta amistad.

Carlos, no sé más que decir, mi amigo. Tampoco es necesario decir pues, hay momentos donde el sentir se impone, para escuchar sólo la voz más profunda que nos cala. Pasiones de la tierra, del mar, del aire, de las contradicciones de lo humano y de las fuerzas de lo más que humano... en eso aún andamos juntos, pasión por nuestras geográficas, por nuestros geografiares, que es, como siempre decías, la Geografía plural y en acción, continuamente transformada/transformadora.

INTERLOCUCIONES

Conocí a Carlos Walter a través de su obra, especialmente su conocido artículo "La Geografia está en crisis, viva la Geografia", ponencia presentada en 1978 em el Tercer Encuentro Nacional de Geógrafos, en Fortaleza, y en el que participé siendo todavía estudiante de licenciatura en la Universidad Federal de Santa Maria. La base materialista histórica de ese texto representó uno de los marcos de la renovación crítica del pensamiento geográfico brasilero.

Mi contacto más directo con Carlos se dio al asumir la gran responsabilidad de sustituirlo en la cátedra de Teoría de la Geografía, en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, luego de terminar mi maestría en la UFRJ, en 1986. Nuestro vínculo, de hecho, se fortaleció después con su incorporación a la

Universidad Federal Fluminense, en 1987. Inmediatamente nos identificamos intelectualmente: él, con su marxismo heterodoxo, capaz de hacer dialogar a Thompson con la teoría de la complejidad de Morin, nos incitaba a huir de los dogmatismos y a escuchar la voz/el saber de los subalternizados; yo, invirtiendo en los enfoques de Foucault y Deleuze & Guattari, más allá de Gramsci, nuestro común interlocutor. Pero, fue a partir de la primera década de este siglo que tendríamos nuestra interlocución más directa, cuando Carlos, que siempre alió el trabajo académico con un intenso involucramiento con los movimientos sociales, se hizo pionero de la discusión del pensamiento bajo la óptica descolonial en la Geografía brasilera y, muy probablemente, también latino-americana.

En ese generoso intercambio, mucho le debo, como también sé todo lo que juntos aprendimos. Carlos admiraba mi trabajo y afirmaba que nos complementábamos, él, más intuitivo y activista, yo, como él decía, “articulador de conceptos”, pero siempre con la certeza de compartir los mismos afectos, sea en la amistad, o en la pasión común por la Geografía. En 2006 me invitó a escribir juntos el libro “El nuevo des-orden mundial”, para la editorial de la UNESP (confieso que no fue fácil sintetizar el largo capítulo que él escribió). Con su estímulo y el de otros colegas más jóvenes, me involucré de forma más intensa con los movimientos sociales y conocí al grupo Modernidad/Colonialidad, habiendo sido presentado por Carlos al trabajo de Walter Mignolo, a través del libro “Historias locales, poderes globales”. Conjuntamente con Carlos Vainer, de la UFRJ, yo, Carlos Walter y Valter Cruz, organizamos en 2013 un gran evento, el IV Encuentro de la Cátedra América Latina y Colonialidad del Poder, reuniendo a algunos de los grandes nombres em ese debate, tales como Aníbal Quijano, Alberto Acosta, Catherine Walsh y Edgardo Lander.

La elocuencia de Carlos Walter era conocida por todxs quienes habían tenido la oportunidad de convivir con él, sea como amigo, compañero intelectual o alumno. Sus textos eran un poco el reflejo de esa capacidad de “decir”, o mejor, de “geo-grafiar” el mundo. Con facilidad, pasaba de un tema a otro sin perder la fuerza y el arrebato. Este carácter “oral” de la escritura, sin embargo, podía pecar, a veces, de cierta redundancia y/o ofuscamiento de algunas fuentes que terminaban quedando (no a propósito, por supuesto), en segundo plano. Recuerdo algunas de nuestras largas charlas en las que él, mucho más comunicador que yo, era ocasionalmente interrumpido por alguna referencia que yo insistía en añadir. Así, Carlos, no siempre explicitando, dialogó con muchos autores. Era un lector voraz y generoso en el compartir las novedades que, especialmente a través de sus tantos viajes por América Latina, frecuentemente descubría. Intercambiamos muchas ideas, sobre todo, a través de las tantas ocasiones que, conjuntamente con el colega Valter Cruz, compartimos. Debo a Carlos, también, la difusión de mi libro “El mito de la desterritorialización” en lengua española, señalado a su amigo Enrique Leff, para que recomendara su publicación a la editora Siglo XXI, en México, en 2011, abriendo así las puertas de esa editora, donde también, en 2019, fue publicado el libro “Vivir en el límite”.

No está demás aquí recordar la fuerza de la “Geografía como verbo” por él defendida, y que permite identificarlo como un geógrafo de la acción, tanto en el sentido analítico (mucho más allá de una Geografía de la acción en términos de Benno Werlen), como práctico-político, por su intenso compromiso con los movimientos sociales (o, si queremos, socioterritoriales). El espacio geográfico y el territorio se establecen como conceptos-clave. Para él – en un discurso que nos señala fértiles diálogos – “una de las cuestiones centrales que se plantean en la actualidad tiene que ver, precisa, con las nuevas grafías de la tierra, con los nuevos límites territoriales y, como la definición de límites es la propia esencia de la política, es toda la cuestión de los protagonistas lo que está en juego” (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 309).

Bajo la inspiración de autores como Bourdieu y Arendt, él nos recuerda también, que protagonista es aquel que inicia la acción y que, en una sociedad que se pretende democrática, la acción de grafiar la tierra va mucho más allá del protagonismo de los gestores, del Estado. Ella se extiende a todo grupo/clase que busca dar significado a la vida práctica por intermedio de los múltiples procesos de des-re-territorialización.

MÚLTIPLES TERRITORIALIDADES EN EL SENTIPENSAREXPRESARHACER GEOGRAFÍAS

Carlos Walter, como un gran – si no nuestro mayor – geógrafo de la acción, nunca fue simplemente un geógrafo "académico". Su laboratorio, el LEMTO (Laboratorio de Estudios de Movimientos Sociales y Territorialidades [lemto.uff.br]) – que de lento tenía muy poco, dado el dinamismo de su coordinador, congrega(ba) estudiantes de diferentes regiones brasileras y países latino-americanos. Por compartir prácticamente el mismo espacio, con salas que optamos por mantener unidas, por lo que con frecuencia disfrutábamos de debates comunes, con la participación de estudiantes de los dos núcleos de investigación. A partir del usufructo de ese afecto cotidiano, construíamos múltiples territorialidades sobre las que tanto reflexionamos.

Su visión de la geografía – las geográficas, en plural – como geo-grafiar, "declinada en un tiempo verbal en movimiento" (PORTO-GONÇALVES, 2017b, p. 20), aparece de forma cabal en su tesis de doctorado, después libro, "Geografiando: en los Varaderos del Mundo – de la territorialidad seringalista (o seringal) a la territorialidad seringueira (la reserva extractivista)" (PORTO-GONÇALVES, 2003). En ella sistematiza y profundiza la relación entre Geografía, conflicto y movimientos sociales. Su compromiso con la lucha de los seringueros lo condujo a establecer un lazo profundo con Chico Mendes (ambientalista emblemático, asesinado en 1988), y Osmarino Amâncio. En esta obra, Carlos dice haber superado "la ambigüedad entre el activista y el geógrafo" (2017b, p. 21). Es a partir de ese momento que el autor trabaja de modo más articulado una de sus expresiones fundamentales, la "tensión de territorialidades", en la confrontación entre estrategias y tácticas de dos formas de pensar y hacer el territorio: la que se hace desde arriba, a partir del aparato estatal hegemónico, y la que proviene desde abajo, a partir de la lucha de los movimientos sociales, en este caso, de los seringueiros en defensa de las reservas extractivistas.

Entusiasta también de la idea de multiterritorialidad (que inicialmente elaboré en 1997 y desplegué en "El mito de la desterritorialización" [Haesbaert, 2004])[2], Carlos Walter fue un crítico del eurocentrismo y un defensor de una nueva "geopolítica del conocimiento" (Mignolo, 2003), múltiple, donde el pensamiento y las prácticas políticas latino-americanas tienen un papel decisivo[3]. Esto, sin menospreciar de ninguna manera, la riqueza del pensamiento europeo, en el que tanto se basó (comenzando por Edward Thompson, uno de sus grandes inspiradores em los años 1980[4]).

A estas múltiples territorialidades epistémicas se suma la multiplicidad de manifestaciones territoriales a partir de las diversas contribuciones culturales-ambientales latino-americanas, con énfasis en aquellas de las etnias indígenas y de los afrodescendientes (sean ellas quilombolas [Brasil], palenqueros [Colombia] o maroons [Caribe]). El reconocimiento y el profundo diálogo con los "otros saberes" de grupos y clases subalternizadas, comenzando por los seringueiros, permite que hablemos del carácter múltiple de su abordaje territorial más allá de la diferenciación externa entre territorialidades representativas de identidades culturales distintas. Se debe considerar también, la multiplicidad interna de cada una de esas territorialidades, en la medida en que incorporan el juego entre formas propias, al mismo tiempo de sentir/escuchar, expresar/hablar y (re)construir/(re)hacer, concretamente, sus territorios.

Fals Borda (1984) habla de un sentipensar, enfatizando esa indisociabilidad, principalmente entre los saberes considerados como subalternizados de Abya Yala/Afro/Latino América[5]. Se trata de una simbiosis

2 Carlos Walter también estaba atento a esta proliferación de lo multi, inter y/o trans: "... por todos lados son usados los prefijos inter, trans o multi indicando que las fronteras, sean ellas epistémicas, sociológicas o geográfico-políticas, si es que podemos separarlas, son más porosas de lo que se creía" (Porto-Gonçalves, 2002, p. 217). Para un debate sobre la distinción y vinculación entre estos prefijos, ver nuestra reflexión en Haesbaert, 2021 (especialmente pp. 333-338).

3 Analizamos este abordaje descolonial en su obra, especialmente a partir de la perspectiva del territorio, en el libro "Territorio y descolonialidad" (Haesbaert, 2021a, pp. 150-155).

4 Thompson (1981), especialmente a través de su concepto de experiencia, auxiliaría a Carlos Walter, en sus palabras, a "superar cierto marxismo estructural-funcionalista que tanto mal haría a la Geografía y que subestima la importancia de la experiencia y de la cultura, vistas como superestructura" (Porto-Gonçalves, 2017b, p. 8-9).

5 Término propuesto por Arturo Escobar (2016) y que Carlos Walter releyó con un viés brasilero como América Latina/Abya Yala/Qulombola

entre pasión (en sentido amplio) y razón, presentes a través de un saber construido a partir de una sensibilidad que, aquí, es vista, sobre todo, como una afectividad ambiental (Giraldo y Toro, 2020), o mejor, de una profunda afectividad geográfica que se da "entre pieles", de otros vivientes y del propio cuerpo de la t/Tierra. Como dicen Giraldo y Toro, es necesario:

> (...) reconocer que el encuentro en lo que llamamos "ambiente" [en sentido más amplio, espacio geográfico] no se da entre sujetos, y menos entre sujetos y objetos, sino entre pieles, entre membranas diversas que se tocan, en un enlazamiento afectivo de cuerpos compuestos de múltiples mezclas, que experiencian su universo gracias a su afectividad encarnada. (2020, p. 11)

A este sentipensar, justamente por estar inmerso em una "afectividad encarnada" – y no sólo por una "efectividad objetificada", es necesario agregar el sentir/escuchar, o pensar/expresar y el hacer que dan título a este artículo. Es como si la acción, tan enfatizada em la obra de Carlos Walter, fuera ampliada a través de la corporificación de los afectos que ella implica – acción, al mismo tiempo política, económica, cultural y ambiental, como la capacidad de afectar y ser afectado por los diferentes cuerpos que, partiendo del nuestro, propio, en distintas escalas, conforman nuestro(s) mundo(s)

En primer lugar, agregar "escuchar" al "sentir" significa recordar que uno de nuestros sentidos fundamentales – y uno de los más difíciles de ser debidamente ejercidos – es el escuchar. Cuando se trata de escuchar (y aprender con) los saberes históricamente subalternizados, eso se hace aún más necesario y también desafiante. Solemos afirmar que estos grupos/clases son invisibilizados, que sus cuerpos/espacios no son vistos, o son ocultados, pero se trata también de que fueron silenciados, enmudecidos, negados en sus voces, por lo que expresan oralmente y/o en palabras. Así, sus territorialidades no sólo deben ser sentidas por la visión, por la materialización de la cultura en sus paisajes, sino también por sus voces, la riqueza de su oralidad, de sus sonidos (su acento, su música), además del paladar y de los aromas de sus alimentos y de las fragancias de sus plantas, em fin, de los múltiples sentidos (inclusive el tacto corporal) conjugados em la rica densidad de sus ambientes vividos.

Todos estos múltiples sentidos/afectos combinados, permiten que pensemos estas territorialidades por la dimensión afectiva que también empodera (Hutta, 2020) – es decir, aunque se mantenga el foco en la interacción espacio-poder al hablarse del territorio, es de una concepción ampliada de poder de lo que se trata. Recordando la definición de poder en Michel Foucault (2013), asociada a la capacidad social y/o individual de "conducir conductas"[6], es obvio que al instilar determinados sentimientos/afectos, conduciremos la acción de muchos – quien sabe (sens)aciones como las que hoy envuelven la difusión del miedo, no sean más movilizadoras que las acciones de violencia concreta, militarizada. Que lo diga la política contemporánea.

A partir de nuestra investigación de doctorado, en el (des)encuentro entre gaúchos y bahianos en los cerrados (las sabanas brasileñas), resaltábamos esta dimensión afectiva del territorio:

> (...) un proceso efectivo de territorialización, que reúne una dimensión concreta, de carácter predominantemente "funcional", y una dimensión simbólica y afectiva. (...) el territorio debe ser visto en la perspectiva no sólo de un dominio o control políticamente estructurado, sino también de una apropiación [en términos lefebvrianos] que incorpora una dimensión simbólica, identitaria y, por qué no decir, dependiendo del grupo o clase social a que nos estemos refiriendo, afectiva. (HAESBAERT, 1997, p. 41)

"Dessubstancializando" el territorio (de su condición de simple "recurso", podríamos afirmar) e inspirado en posiciones como esta y la de Claude Raffestin, Porto-Gonçalves (2002) también considera territorio una "categoría espesa, que presupone un espacio geográfico que es apropiado". En este caso, apropiación equivale a la territorialización y "enseña identidades –territorialidades– que están inmersas en procesos

---

(Porto-Gonçalves, 2015).

6 Cruz (2020), también inspirado en Foucault, afirma que "el abordaje territorial piensa y problematiza la geograficidad a partir de las prácticas de gobierno de/en el espacio, las prácticas de la acción sobre la acción del otro" (p. 147).

siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden (...)" (pp. 310-311). Su alusión a un "espacio de referencia identitaria" como la reserva extractivista para los seringueiros, traduce otro concepto que establece un posible diálogo con otras esferas geográficas de construcción identitaria, como la que estudiamos en el latifundio de ganadería extensiva como espacio de referencia para la construcción de la identidad gaúcha (HAESBAERT, 1988)[7]. Interesante, en este caso, es que esta identificación es ambivalente, pudiendo favorecer tanto la preservación del latifundio por los "gaúchos hegemónicos" como estimular agricultores sin tierra a reivindicar la reforma agraria en la Campaña gaúcha (en vez de migrar hacia otras regiones del país).

Regresando a la dimensión afectiva del territorio, ella aparece asociada a diferentes procesos de significación/simbolización, conformando así, una densa expresividad, característica ya evidenciada como constitutiva del territorio en la lectura de Deleuze y Guattari (que hablaban de "territorios expresivos y funcionales")[8]. A partir de allí, podemos hablar de un pensar/reflexionar sobre/con y de un expresarse que combina, al mismo tiempo, la emoción y la razón, rasgo tan enfático entre culturas de nuestra Abya Yala/Afro/Latino América – hasta incluso, con hegemonía del "polo racional" em aquellas de origen latina (especialmente cuando son comparadas a las anglosajonas).

Finalmente, pero no disociado, tenemos el hacer/construir, o mejor, el (re)hacer/(re)construir, que permite el surgimiento no sólo de nuevas territorialidades (que, desde nuestro punto de vista, pueden permanecer en el campo de la representación o del imaginario – como en el caso de la "tierra sin males" de los guarani mbya), pero también de nuevos territorios, concretamente producidos. Es así que, en la conjugación entre el sentir/escuchar, o pensar/expresar ("hablar") y el hacer/construir tenemos la realización de complejas dinámicas de des-re-territorialización, de algún modo recordando las tensiones de territorialidades evidenciadas por Porto-Gonçalves en su vivencia y en las proposiciones políticas involucradas con la creación de reservas extractivistas en la Amazonía[9]. Sentir/escuchar los seringueiros, pensar y expresar sus dilemas, permitiría así, un reflexionar/actuar-con, proponer y construir nuevas territorialidades, más significativas y más autónomas.

Esta conjunción sentipensarhacer, también está implícita en los debates sobre límites y front/frontera, frecuentemente abordados por el autor. Al dar importancia a las "grafías de la tierra" no habría cómo ignorar la fuerza de los límites territoriales – para él, la "esencia de la política". Al referirse a la polis como "límite" y a la política como "arte de definir límites" (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 300), se puede decir que la misma crisis del Estado es, en diversos sentidos, la crisis de sus límites – o, si queremos, hasta incluso de sus fronteras, admitiendo hoy, cada vez más, especialmente en el caso latino-americano, la sobreposición de límites/regulaciones, como aquellas impuestas por el narcotráfico y por las milicias[10].

Porto-Gonçalves reiteradamente nos recuerda que la frontera carga como presupuesto el "front", la práctica "frontal" de establecer (y expandir) límites – tanto los límites jurídicos más abstractos de la ley como los límites materiales de control de distintas circulaciones, especialmente de los "ciudadanos" nacionalmente territorializados. Así:

> Las fronteras, en tanto límites, traen en sí mismas el **front**, sea este diplomático o militar, que las instituyen. La frontera es, casi siempre, la consagración de una determinada correlación de fuerzas políticas y, como tal, tiende a extender el **front** que la engendró, naturalizándola. Y, no

---

7 Para ser fieles al origen del término, citamos en ese trabajo a Bernard Poche y su artículo de 1983, "La región como espacio de referencia identitaria" (revista "Espaces et Sociétés" n. 42).

8 Según Deleuze y Guattari (2002), el territorio, antes de ser funcional, "posesivo", es "un resultado del arte", expresivo, dotado de cualidades de expresión.

9 A pesar de haberse dedicado también a estudiar otros biomas y/o regiones brasileras, la Amazonía, como bien demuestra el artículo de Valter do Carmo Cruz en este dossier, fue el espacio geográfico que correspondió a la principal base empírica de las investigaciones de Carlos Walter, habiéndole dedicado, más allá de su tesis, más específica, varios libros y artículos.

10 En un sentido ampliado, según el autor, los limites son definidos por uno – para todos – en la tiranía, por pocos, en la oligarquía, y por todos – para todos los ciudadanos – en la democracia. "Así, para los griegos, polis y política se presuponen, así como ciudad y ciudadanía" (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 300).

> olvidemos el **front** interno, donde las luchas por la definición de los límites se hacen más sutiles [...]. (p. 323) Las fronteras conforman el **front** y siempre traen consigo la memoria de las luchas que las engendraron. Por tanto, más que el espacio absoluto de los territorios soberanos de los Estados modernos [y sus límites como líneas con pasajes claramente definidos] destacamos su carácter abierto (poroso) y contradictorio, tanto en el **front** interno como en el **front** externo. Siempre hay por detrás de lo instituido el proceso instituyente y, en el caso de la frontera, el límite explica su carácter esencialmente político. (2002, p. 351-352)

De este modo, podemos afirmar, por la reconfiguración (que puede incluir la confusión) de límites, es que se traducen multiterritorialidades. En una afirmación más genérica (abstrayendo la gran diversidad de situaciones geo-históricas), el Estado moderno-colonial, en tanto legitimador de los intereses empresariales, de la propiedad privada y de la violencia policial/militar, tiene como una de sus principales razones de ser, la universalización de un comando de base territorial exclusivista, sin “vacíos” o “tierras de nadie” (*terra nullius*) y sobreposiciones. Él proclama la linealidad de los límites como principio orientador de la idea de frontera y de las prácticas de fronterización.

Es interesante recordar aquí, que la actual proliferación de fronteras (MEZZADRA y NIELSON, 2016), aparece contradictoriamente conjugada con la “sociedad en red” (CASTELLS, 1999), de la fluidez y de la pretendida desterritorialización. El “mito de la desterritorialización” viene acoplado a la difusión de múltiples procesos de (re)territorialización, proceso que se intensificó, llevando a autores como Achille Mbembe a hablar de una exacerbada – y brutal – fronterización.

Mbembe (2021) define fronterización como “el proceso por el cual los poderes de este mundo, continuamente convierten ciertos espacios en lugares intransitables para determinadas categorías de personas” (p. 76), dentro de una dinámica contradictoria de gestión de la violencia. Las fronteras geopolíticas serían “sólo la parte visible de dispositivos e instalaciones […], que surgen como respuesta a la cuestión de qué hacer con los flujos de desechos, esto es, con la humanidad excedente. […] Las fronteras y otras instalaciones son también plataformas de sobretriaje. Los cuerpos-fronteras [cuerpos-territorio y sus diferentes “pieles”, se puede agregar] componen estos mundos de desecho.” (MBEMBE, 2021:158) Pelbart, por otro lado, afirma que la fronterización:

> (...) es el elemento que traza incesantemente nuevas fronteras, triajes, interdicciones, reclusiones [contenciones, agregaríamos], enclaves, campos, expulsiones, y con frecuencia es dirigida contra poblaciones cuyo medio fue previamente destruido y para quienes, con razón, en algún momento sólo queda la fuga – es como se transforman en extranjeros, en expósitos por todas partes. (2020, p. 7)

Pero no se trata sólo de una fronterización en un sentido negativo, construida por grupos hegemónicos legales y/o ilegales en dinámicas marcadas por la violencia y el brutalismo (para utilizar otro término de Mbembe). Se trata también, inspirándonos y ampliando las contribuciones de Porto-Gonçalves, de una fronterización de re-existencia (HURTADO y PORTO-GONÇALVES, 2022). Frente a las fronteras excluyentes de la dominación que, sin huir de complejas imbricaciones, pretenden separar, apartar, tenemos varias modalidades de resistencia como formas de no sólo continuar existiendo[11] sino, igualmente, de fundar otras formas de existencia, ancladas no solamente en territorios zonales, como aquellos impuestos por el modelo estatal, sino también en red, capilares o rizomáticos, compuestos de articulaciones transescalares fortalecedoras de movimientos sociales alternativos, como en el caso, bien conocido, de las conexiones globales del movimiento zapatista. En estas múltiples territorialidades, las fronteras pueden ser vistas como pieles que refuerzan buenos afectos, utopías menores que, quien sabe, sumadas, contribuyan también para un proceso revolucionario. Como afirman Giraldo y Toro, podría ser…

---

11 En este sentido, se puede recordar aquí un término de moda, “resiliencia”, como la simple adaptación a nuevas condiciones o incluso, un retorno a una situación anteriormente existente y considerada más estable.

> (…) una revolución que, además de insistir en la transformación radical de las relaciones materiales, político-económicas y tecnológicas del conjunto de la sociedad, atienda con toda la seriedad posible la dimensión afectiva, sensible y sintiente de nuestro Estar en el mundo. Cualquier revolución que quiera ir hasta las entrañas de la destrucción planetaria deberá ser ante todo una revolución ético-política y estético-poética que reincorpore la potencia del cuerpo, y que ponga en primer plano la sensibilidad, los sentimientos, las emociones, la estética y la empatía. (2020, p. 23)

Comprender la multiplicidad territorial implica así, admitir la multiplicidad de poderes, incluso de aquellos envueltos en las emociones o afectos, y, consecuentemente, a la multiplicidad de controles/límites/fronteras así como a las diversas bases físico-naturales con las que se construyen territorios. Carlos Walter siempre fue un geógrafo muy sensible a estas diferenciaciones "ambientales", y uno de los pioneros en el trato de la cuestión ecológica en la Geografía brasilera, incluso en tiempos en los que el espacio geográfico era considerado como eminentemente cultural o incluso, como sinónimo de espacio social (que, muchas veces, se confundía con el espacio económico).

La diversidad ambiental, en conjunto con la especificidad cultural de los pueblos originarios y afrodescendientes, siempre fue un componente indisociable en la concepción de territorio para Porto-Gonçalves. Así, para él, el territorio puede ser visto "como categoría que reúne naturaleza y cultura a través de las relaciones de poder sobre las condiciones materiales de vida". Al reunir naturaleza y cultura "[estos grupos/clases sociales/etnias/pueblos/nacionalidades] desnaturalizan el concepto de territorio", visto "hasta hoy, como 'base natural del Estado'". De esta forma, "en el mismo estado territorial habitan múltiples territorialidades" y "no hay territorio que no sea fruto de un proceso de territorialización entre diferentes sentidos – territorialidades – para estar con la tierra. En fin, tensión de territorialidades" (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 7-8). En un diálogo con las luchas concretas por el territorio, más específicamente en relación al pueblo miskito, en Nicaragua, él afirma:

> (...) vemos el protagonismo de los pueblos originarios y de los afrodescendientes reconfigurando las luchas campesinas que pasan, cada vez más, a incorporar nuevas dimensiones, como la naturaleza, la cultura y el territorio. O mejor, el territorio en tanto naturaleza y cultura, en fin, en tanto territorialidad. (2013, p. 167)

Pero, al explicar la naturaleza ¿no estamos ampliando demasiado nuestras concepciones de territorio y (multi)territorialidad? Al contrario, se puede pensar que explicar las bases naturales del territorio es una forma de relativizar nuestro concepto a partir de una visión más precisa de las "relaciones sociales de poder" que lo constituyen. Así como el poder nunca estuvo tan imbricado con las llamadas fuerzas de la naturaleza, jamás un poder "humano", o mejor, "socialmente producido", puede ser considerado aisladamente nuestro gran "conductor de conductas", como diría Foucault.

Hoy, cada conducción de conductas realizada entre los hombres, o mejor, entre los grupos y clases sociales que los constituyen, depende de actuar más que de lo humano (o social) de fuerzas que están mucho más allá de nuestra capacidad de, conduciendo conductas, construir espacios – sin que estas fuerzas al mismo tiempo, dejen de ser también, consecuencia de toda nuestra acción, pretens(ios)amente ilimitada, de grafiar (y enmarañar) la tierra. Es decir, todo geógrafo de la acción que se precie, como Carlos, debe considerar esta inter-acción sociedad/cultura y naturaleza, a través de las múltiples formas (y territorialidades) que afectamos/alteramos y por las que somos intensamente afectados/transformados.

PALABRAS FINALES

Estas múltiples territorialidades evocan, antes que nada, "un mundo donde caben muchos mundos" zapatista, movimiento con el que Carlos Walter tanto dialogó. Podemos incluso señalar la misma actual ampliación de la concepción de política, tratada por Fausto (2000), por ejemplo, en su "cosmopolítica de los animales", como "la sustentación del mundo por todos los seres" (p. 318) – o, en otras palabras, el sustento

y la protección/el cuidado de todos los modos de vida, en la construcción de otros, mejores, mundos posibles; de allí nuestra afirmación que:

> Al contrario de la más violenta desterritorialización – el terricidio, emprendida contra grupos que viven la más íntima conjugación sociedad-naturaleza, debemos luchar por la defensa de la multiplicidad, no sólo de los modos de vida, sino de todo el complejo no-humano y el llamado inanimado, que comprende nuestra ecúmene. Sobre esta base múltiple y dinámica, y sobre este pluriverso de culturas/naturalezas, diversificado y, al mismo tiempo articulado en diferentes escalas, es que podemos desplegar una nueva (bio)política o un nuevo "gobierno" de las (multi)territorialidades, combatiendo la mono-cultura y la anti-naturaleza de un sistema cada vez menos comprometido con el reconocimiento de esa diversidad, humana y no-humana [o mejor, más que humana], corporizada en los territorios. (HAESBAERT, 2021b, p. 17)

Así, nuestra propuesta aquí, en diálogo con un gran geógrafo que no separaba sus reflexiones intelectuales de sus implicaciones prácticas y de su compromiso político, enfatizó un sentir/escuchar, un pensar/expresar y un hacer/construir geográficas, que une diversos saberes em la misma vinculación – que es también afecto – con las diferentes territorialidades que necesitamos (re)construir, cuidar y defender. La ausencia/presencia de Carlos Walter entre nosotros, nos incita a repensar, sentir de otra forma y rehacer estos vínculos y estos compromisos.

Finalizando, retomo y reproduzco las últimas líneas de la carta con la que inicié este texto, y que escribí al visitar a Carlos en Florianópolis, en julio del año pasado. Ella, tal vez, conjugue de otra forma, más profunda, el reconocimiento intelectual y el afecto que tanto marcaron nuestra convivencia.

Querido Carlos, quisiera hacerte otras visitas, pero no habrá más tiempo, dicen que la vida se fue. ¿O será que lo que partió fue sólo el espacio - cuerpo, y el tiempo permanece envuelto en nuestras memorias? No, bien aprendimos que espacio y tiempo son inseparables. Pero, ¿adónde fue el cuerpo, la sonrisa, el gesto, la mirada, el habla, el beso y el abrazo? ¿También se han transfigurado en memoria? Hablan de ancestralizar. Stedile[12], en un gesto muy digno, te hizo revivir en la tierra, plantando un árbol [acto que también repetimos con tus cenizas junto al predio del Instituto de Geociencias, a la orilla de la bahia de Guanabara y, por las manos de Samuel Brito, en los "cerrados" - sabanas del oeste baiano, y en las de Osmarino Amâncio, en la selva amazónica de una reserva extractivista en el Acre].

El activista colombiano Manuel Rozental, del colectivo "Pueblos en camino", en su tributo póstumo, constató: "Si alguien fue capaz de ser, siendo territorio, este alguien es Carlos Walter, porque él entendió que la geografía es hacer-se con la madre Tierra y merecer ser su hijo". El gran líder indígena Ailton Krenak, por su parte, afirmó:

> Que brille intensamente la estrella de este nuestro hermano Carlos Walter. Sembrando en la materia para brillar en memoria y afectos de todos los que vivieron las luchas y sueños de otras humanidades.

Si la gran cuestión de la existencia humana es tener consciencia de nuestra insignificancia en el universo y, aun así, inventar/luchar por un significado relevante para ella, Carlos abrazó tanto la convicción de nuestra pequeñez frente a la inmensa naturaleza del universo, enfrentando esta incógnita con altivez, como la construcción de un significado digno y generoso para esta vida, dedicada a los "de abajo", a los más sufridos, explotados/oprimidos e invisibilizados, hermanados en la misma pasión por la tierra y el territorio.

Carlos amaba la tierra, construyendo a través de su diversidad su territorio, ya en el seringal de la selva, en los fundos de pasto y asentamientos de las sabanas, en las varzeas de pueblos ribereños o en una ***caatinga***[13] ***quilombola***. Carlos era de la ciudad y del campo, de la montaña y de la llanura, del gran *sertão*

12 Referencia a Joao Pedro Stedile, economista y activista social brasilero que participó em la fundación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), en el que actúa hasta el presente.
13 "**Caatinga**" es la vegetación típica de la región semiárida del noreste brasilero.

y de las veredas[14], de los campos, de la selva y de las aguas. Carlos regresa ahora al lugar que más amaba, re-existiendo en la tierra hecha territorio, territorio-Tierra, casa mayor alrededor de la que todos se hermanan, y son (o deberían ser) acogidos. Así nos reconfortamos, continuando las luchas de nuestro geógrafo mayor de la acción, de los rincones olvidados, de los pueblos enmudecidos, de la utopía de las diferencias que alimenta nuestros sueños por otros mundos/territorios posibles.

Carlos, querido amigo, espera, todavía voy a visitarte otro día.

BIBLIOGRAFÍA

CASTELLS, M. (1999) *A Sociedade em Rede* (A Era da Informação, Vol. 1). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CRUZ, V. C. (2020) Da produção do espaço ao governo do espaço deslocamentos metodológicos para uma abordagem territorial. In: Limonad, E. e Barbosa, J. L. (orgs.)

Geografias: Reflexões Conceituais, Leituras da Ciência Geográfica, Estudos Geográficos. São Paulo: Max Limonad.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (2002) *A Thousand Plateaux*: capitalism & schizophrenia. Londres: Continuum.

FALS-BORDA, O. (1984) *Historia doble de la Costa.* Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FAUSTO, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1.

FOUCAULT, M. (2013) O sujeito e o poder. In: Rabinow, P. e Dreyfus, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GIRALDO, O. e TORO, I. (2020) *Afectividad ambiental*: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar. Chetumal: El Colegio de la Frontera Sur / Universidad Veracruzana.

HAESBAERT, R. (1988) *RS: Latifúndio e identidade regional.* Porto Alegre: Mercado Aberto.

HAESBAERT, R. (1997) *Des-territorialização e identidade:* a "rede gaúcha" no Nordeste. Niterói: EdUFF.

HAESBAERT, R. (2004) *O mito da desterritorialização*: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

HAESBAERT, R. (2021a) *Território e descolonialidade:* sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na "América Latina". Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia.

HAESBAERT, R. (2021b) A corporificação "natural" do território: do terricídio à multiterritorialidade da terra. *GEOgraphia* v. 23, n. 50.

HURTADO, L. e PORTO-GONÇALVES, C. W. (2022) Resistir y re-existir. *GEOgraphia* v. 24, n. 53.

HUTTA, S. (2020) Territórios Afetivos: cartografías do aconchego como cartografias de poder. *Caderno Prudentino de Geografia*, 42(2).

MEZZADRA, S. e Nielson, B. (2016) *La frontera como método:* o la multiplicación del trabajo. Buenos Aires: Tinta Limón.

---

14 ***Sertão*** es el nombre dado a las regiones menos pobladas del interior brasileño, especialmente de *cerrado* (sabana) y *caatinga* (semiárido). Una de las novelas brasileñas más famosas, de Gimaraes Rosa, se llama "Grande Sertão: Veredas".

MIGNOLO, W. (2003 [2000]). *Histórias locais / Projetos Globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

PELBART, P. (2020) Biopolítica e brutalismo em chave estratégica. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 17.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1984) *Paixão da Terra:* ensaios críticos de Ecologia e Geografia. Rio de Janeiro: Socii.

PORTO-GONÇALVES, C.W. (2002) Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades.In: Ceceña, A.; Sader, E. (Org.). *A guerra infinita*: hegemonia e terror mundial. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: LPP e Buenos Aires: Clacso, 2002.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2003) *Geografando: nos varadouros do mundo* – da territorialidade seringueira (o seringal) à territorialidade seringalista (a reserva extrativista). Brasília: IBAMA.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015) Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Polis* n. 4.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017a) Luchas por la tierra, Luchas por la Tierra. In: Alimonda, H. et al. (orgs.) *Ecología política latinoamericana*: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Buenos Aires: CLACSO e Ciccius; México: Universidad Autónoma Metropolitana.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017b) *Uma Geobiografia Téorico-Política:* em busca de uma teoria social crítica a partir da Geografia (Memorial para concurso de Professor Titular). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Departamento de Geografia. (inédito)

THOMPSON, E. P. (198). *A miséria da teoria ou um planetário de erros:* uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar.

BIODATA

Rogério HAESBAERT: Profesor Titular, Programa de Posgrado en Geografía de la Universidade Federal Fluminense. E-mail: rogergeo@uol.com.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1345-7654. Agradezco al compañero Valter do Carmo Cruz por las contribuciones, en la atenta lectura de los originales de este artículo.



Código: ut29pr1072024



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879523
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Carlos Walter Porto-Gonçalves. La Amazonía y la construcción de un horizonte metodológico descolonial del hacer geográfico[1]

Carlos Walter Porto-Gonçalves. The Amazon and the construction of a decolonial methodological horizon of geographical practice

Valter do CARMO CRUZ
https://orcid.org/0000-0001-8136-7389
valtercruz@id.uff.br
Universidad Federal Fluminense. Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879523

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar cómo a partir de sus estudios sobre la Amazonía, Carlos Walter Porto-Gonçalves construyó una lectura temático-empírica sobre la región y, al mismo tiempo, un original horizonte metodológico del hacer geográfico. Nuestra hipótesis de trabajo es que la experiencia de investigación con la Amazonía le dio regla y compas al autor para construir una renovación en la Geografía brasileña. Proponemos dialogar con la obra del autor sistematizando los gestos epistemológicos y las pistas analíticas que, articulados, constituyen un horizonte renovado de lectura descolonial de la geograficidad de lo social, y que serán presentados a lo largo de este texto en el formato de: a) dos gestos epistemológicos, dos formas fundamentales de problematización de la relación con el saber sobre y a partir de la Amazonía: i) combatir el eurocentrismo y la invención colonial de la Amazonía, y, ii) aprender con los horizontes amazónicos - la Amazonía como centro del mundo; b) cinco pistas analíticas que señalan la construcción de una concepción original de geografía que, al mismo tiempo, afirman y tensionan la tradición de la disciplina: i) la Amazonía como acumulación desigual de tiempos: ii) la ecología política de la relación sociedad-naturaleza en la Amazonía; iii) la Geo-grafía como verbo: una mirada hacia la Amazonía desde los de abajo y de las r-existencias; iv) las tensiones territoriales: el conflicto como clave de lectura de la Amazonía; v) las luchas por la vida, por la dignidad y por el territorio en la Amazonía.

Palabras clave: Carlos Walter Porto-Gonçalves -Amazonía- horizonte teórico-metodológico descolonial - Geograficidad de lo social.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze how, based on his studies on the Amazon, Carlos Walter Porto-Gonçalves constructed a thematic-empirical reading of the region and, at the same time, an original methodological horizon of geographical practice. Our working hypothesis is that the research experience with the Amazon gave the author rules and compasses to build a renewal in Brazilian Geography. We propose to dialogue with the author's work by systematizing the epistemological gestures and analytical clues that, articulated, constitute a renewed horizon of decolonial reading of the geographical nature of the social, and that will be presented throughout this text in the format of: a) two epistemological gestures, two fundamental forms of problematization of the relationship with knowledge about and from the Amazon: i) combat Eurocentrism and the colonial invention of the Amazon, and, ii) learning with Amazonian horizons - the Amazon as the center of world; b) five analytical clues that point to the construction of an original conception of geography that, at the same time, affirm and stress the tradition of the discipline: i) the Amazon as an unequal accumulation of times: ii) the political ecology of the society-society relationship nature in the Amazon; iii) Geography as a verb: a look at the Amazon from those below and from r-existences; iv) territorial tensions: the conflict as a key to reading the Amazon; v) the struggles for life, for dignity and for territory in the Amazon.

Keywords: Carlos Walter Porto-Gonçalves -Amazon - decolonial theoretical-methodological horizon - Geography of the social.

Recibido: 20-07-2024 ● Aceptado: 21-08-2024

---

[1] Este artículo fue construido a partir de mis intervenciones en actividades de homenaje al querido maestro, colega y amigo Carlos Walter Porto Gonçalves en 2023. "Las Amazonías a partir de la perspectiva de Carlos Walter Porto-Gonçalves", mesa redonda en la semana académica de Geografía de la UFF, organizada por el DATER/UFF. "Carlos Walter Porto Gonçalves: Vida y Obra" mesa redonda en la semana académica de Geografía organizada por el CAGEO/ UFRJ y "Ciencia e(n) movimiento(s): actuar académico y compromiso social, un homenaje a Carlos Walter Porto-Gonçalves", mesa redonda en la semana académica del IPPUR/UFRJ. Agradezco la lectura y las valiosas contribuciones de mi colega Rogério Haesbaert.



INTRODUCCIÓN

Carlos Walter Porto-Gonçalves fue un gran geógrafo e intelectual, un pensador de las geo-grafías de los pueblos, de las comunidades y de los movimientos sociales, de sus territorialidades, saberes, luchas y r-existencias. Él, desde el inicio, tuvo su trayectoria marcada por la construcción de una geografía militante y la producción de un pensamiento crítico. Fue un pensador original y provocador, que abrió nuevos horizontes de sentido para pensar la cuestión ambiental, agraria y la geo-grafía de los movimientos sociales. Sus principales temas de investigación y militancia fueron los conflictos territoriales y ambientales y los movimientos sociales y las luchas de los pueblos y comunidades del campo, de las aguas y de las selvas por el derecho a la dignidad, al territorio y a la vida. Trabajó, especialmente, con la realidad amazónica, pero también se dedicó al cerrado brasilero y reflexiona sobre procesos geopolíticos más amplios en América Latina y en el sistema mundo moderno-colonial.

Carlos Walter Porto-Gonçalves, con sus artículos, libros, clases, charlas, conferencias, etc., formó/forma e inspiró/inspira generaciones en Brasil y en América Latina, dejando como legado una vida dedicada a la construcción de una ciencia geográfica crítica y comprometida con la vida y las luchas de los de abajo. Más allá de su legado ético y político, el autor nos dejó como herencia, contribuciones teóricas y metodológicas para la renovación del pensamiento crítico y del hacer geográfico. En este texto pretendemos debatir sobre parte de ese patrimonio.

Su trabajo está marcado por un cierto eclecticismo en el uso de autores, ideas y conceptos oriundos de matrices metodológicas distintas de las que él se apropiaba de forma autoral, hacía una lectura firmada, sin preocupación de interdicciones epistémicas o ideológicas *a priori*. Era un pensador heterodoxo y creativo, lo que podía dar la falsa impresión de que no tenía un camino metodológico claro y coherente que orientara sus trabajos. Lo que intentaremos demostrar en este texto es que esa idea es imprecisa, toda vez que, a pesar de que el autor tuviera una concepción de método abierta y aireada, conseguimos identificar en su obra un recorrido teórico-metodológico, ético y político consistente y original del hacer geográfico.

Este texto tiene por objetivo analizar la obra de Carlos Walter Porto Gonçalves a partir de una perspectiva temática y teórico-metodológica. Consideramos que el autor, a partir de los diferentes trabajos sobre la Amazonía[2], construyó un potente horizonte teórico-metodológico, ético-político del hacer geográfico, que trasciende la realidad empírica de la Amazonía. A pesar de que el autor haya trabajado otras temáticas y se involucra con otras realidades, nuestra hipótesis de trabajo es que la experiencia de investigación con la Amazonía, el Acre, el caminar con los seringueiros y otros pueblos de la selva fue lo que le dio regla y compás para construir un movimiento de renovación de la teoría crítica en geografía en el escenario brasilero, y forjar un original horizonte metodológico que ofrece una rica lectura de la geograficidad de lo social[3].

Proponemos dialogar con la obra del autor, sistematizando *los gestos epistemológicos y las pistas analíticas* que, articulados, constituyen un horizonte renovado de lectura de la geograficidad de lo social, que serán presentados a lo largo de este texto en el formato de: a) dos gestos epistemológicos que son dos formas fundamentales de problematización de la relación con el saber sobre y a partir de la Amazonía: i)

---

2 Carlos Walter Porto-Gonçalves produjo y publicó decenas de artículos y libros autorales y colectivos, sobre la temática amazónica de los que destacamos: “Amazonía, Amazonías” (publicado en 2001); “Geografiando en los Varaderos del Mundo: de la territorialidad seringalista (o seringal) a la territorialidad seringueira (la Reserva Extractivista)” (su tesis de doctorado publicada en 2003); “Amazonía- encrucijada Civilizatoria: tensiones territoriales en curso” (publicado en 2017); “Horizontes Amazónicos: para repensar el Brasil y el mundo” (publicado en 2021).

3 Esta hipótesis es admitida por el autor en su memorial de profesor titular cuando afirma: “El final de los años 1980 y, sobre todo, los años 1990, consagraron la perspectiva de una formulación teórico-política crítica como geógrafo aproximado, sobre todo, de la aproximación que los movimientos sociales de grupos/clases sociales en situación de subalternización me proporcionaron a partir de una región periférica – la Amazonía -, de países periféricos - Brasil - de un subcontinente periférico – América Latina, que me llevarían, después, a profundizar mis relaciones con dos regiones donde pude mejorar la búsqueda de una teoría social crítica a partir de la Geografía, a saber, los Cerrados y América Latina. Finalmente, a partir del movimiento de los seringueiros del Acre, amplié mi relación con otras áreas de la Amazonía brasilera, como los Cerrados en sus pueblos y también con América Latina, en este caso, a partir de los campesinos de Pando y Beni, en Bolivia” (Porto-Gonçalves, 2017e, p. 22).

combatir el eurocentrismo y la invención colonial de la Amazonía, y, ii) aprender con los horizontes amazónicos - la Amazonía como centro del mundo; b) cinco pistas analíticas que señalan la construcción de una concepción original de geografía que, al mismo tiempo, afirman y tensionan la tradición de la disciplina: i) la Amazonía como acumulación desigual de tiempos: ii) la ecología política de la relación sociedad-naturaleza en la Amazonía; iii) la Geo-grafía como verbo: una mirada hacia la Amazonía desde los de abajo y de las r-existencias; iv) las tensiones territoriales: el conflicto como clave de lectura de la Amazonía; v) las luchas por la vida, por la dignidad y por el territorio en la Amazonía.

GESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE DESCOLONIZACIÓN DEL SABER/HACER GEOGRÁFICO

Gesto 1: Combatir el eurocentrismo y la invención colonial de la Amazonía

La primera de las lecciones que podemos aprender con la obra de Carlos Walter Porto-Gonçalves sobre la Amazonía es la necesidad de romper con una visión de carácter colonial y eurocéntrica que existe sobre la región y que permea los discursos, las representaciones y las imágenes producidas por los medios, por la industria cultural, por el Estado, pero también en gran parte por el pensamiento académico. Pensar la Amazonía comienza por el gesto de problematización de la *colonialidad del saber* (Lander, 2005). Esto implica entablar una lucha contra aquello que Almeida (2008) llamó *archivo colonial sobre la Amazonía.* Este archivo es un conjunto de imágenes de pensamiento, de esquemas cognitivos, de formas de problematización que dibujan la Amazonía siempre como una región periférica, como frontera, como región atrasada, vista sólo como naturaleza o reserva de recursos.

La desestabilización de esas imágenes, de esos esquemas cognitivos, es el primer gesto epistemológico que la obra de Porto-Gonçalves nos enseña. Superar este bloqueo cognitivo, este obstáculo epistemológico y político, sigue siendo una tarea esencial para quien se propone pensar críticamente la Amazonía en su complejidad. Para descolonizar, es necesario interrumpir las imágenes de pensamiento que bloquean nuestra imaginación y nuestra capacidad de pensar más allá de la tradición eurocéntrica, desconstruir las formas convencionales de preguntar sobre la realidad amazónica, problematizar los sistemas de categorías y conceptos que nos aprisionan en una única vía de acceso a la realidad. El ejercicio de descolonización es, en primer lugar, un ejercicio de interrupción. Así, antes de construir nuevas herramientas conceptuales, nuevos lenguajes sobre la Amazonía, es necesario *interrumpir el archivo colonial*, es necesario una cierta *desobediencia epistémica* (Mignolo, 2008) para cambiar los términos del debate naturalizado.

Este es el ejercicio que el autor propone. Comienza sus trabajos sobre la región, de manera sistemática, en la lucha contra estas imágenes simplificadoras realizando este gesto de desconstrucción e interrupción. En el libro *Amazonía, Amazonías*, el autor nos habla de la *invención colonial de la Amazonía*, de la producción de un imaginario moderno colonial repleto de un repertorio de imágenes coloniales tales como: “la Amazonía como naturaleza imaginaria”, “la Amazonía como región periférica y atrasada”, “la Amazonía como cuestión nacional”, “la Amazonía como vacío demográfico”, “la Amazonía como reserva de recursos”, “la Amazonía como reserva ecológica del planeta” (Porto-Gonçalves, 2001a).

En estas imágenes, la diversidad cultural y territorial de los pueblos y comunidades de la Amazonía, con sus identidades y saberes, es ignorada e invisibilizada. Como la región es vista como naturaleza, su diversidad es vista sólo como biodiversidad, siendo conocida y reconocida únicamente como un conjunto de ecosistemas y como fuente de recursos naturales. Estas, sin duda, son las representaciones más comunes sobre el espacio amazónico y se personifican en expresiones tales como: “espacio vacío”, “vacío demográfico”, “tierras sin hombres”, entre otras.

Estas construcciones refuerzan la no-existencia política y discursiva de los pueblos y comunidades en su diversidad. Das drogas del sertão a la biodiversidad, de la colonización a la globalización, la Amazonía es vista sólo como naturaleza (recurso). Esta visión descarta los procesos históricos de territorialización de los diferentes grupos en su sociodiversidad, descuidando la diversidad territorial en su dimensión humana e histórica, produciendo la no-existencia y la invisibilidad de los pueblos y comunidades geo-históricamente

comunalizadas en la región. Esta mirada produce la supresión, el silenciamiento y, de ese modo, produce una geografía de las ausencias y una historia de silencios.

Más allá del silencio y del borrado, de la producción de una no-existencia, el archivo colonial trae la presencia de los pueblos y comunidades a partir de los estereotipos racistas y coloniales marcados por prejuicios y estigmas sociales y culturales que tienen como referencia un imaginario y una ideología del progreso que se expresa por las ideas de desarrollo, crecimiento económico, modernización y globalización, entre otras, que conforman la cosmovisión de la modernidad occidental.

En este imaginario moderno colonial, los lugares, los pueblos y las comunidades son tratados como si estuvieran en una fila histórica que va del estadio de los más "salvajes" hasta los más "civilizados", de los más "atrasados" a los más "avanzados", de los más "subdesarrollados" a los más "desarrollados". En esta forma de concebir y clasificar las experiencias sociales, los lugares, los pueblos y comunidades geo-históricamente comunalizadas son clasificadas como "atrasadas" e "improductivas", en detrimento de los tiempos y espacios que son "modernos", "avanzados" y "productivos". Esta visión colonial caracteriza las expresiones culturales de los pueblos y comunidades amazónicas como "tradicionales" o "no modernas", como estando en proceso de transición en dirección a la modernidad, negándoles toda posibilidad de lógicas culturales o de cosmovisiones propias. Al colocarlas como expresión del pasado, se niega su contemporaneidad (Lander, 2005). En esa lectura, la Amazonía es vista como una "región periférica atrasada", "región de frontera" y como "espacio no plenamente estructurado".

Problematizar, desestabilizar, traspasar estas imágenes del pensamiento, estos moldes, producidos por encuadramientos cognitivos de carácter colonial y racista, que producen la no-existencia o existencia estereotipada, es un gesto epistemológico, ético y político del trabajo de Carlos Walter Porto-Gonçalves para la construcción de un pensamiento crítico sobre la Amazonía, que considere la diversidad y la complejidad territorial, ambiental y cultural de la región.

Gesto 2: Aprender con los horizontes amazónicos - la Amazonía como centro del mundo

Frente a un escenario de cambios climáticos globales, pandemia, guerras, aumento brutal de las desigualdades, etc., Carlos Walter Porto-Gonçalves afirmaba, de manera recurrente, que estamos experimentando un caos sistémico (Arrighi,1996), una crisis del patrón de poder y de saber que sustenta al sistema mundo moderno-colonial, estaríamos frente a una *encrucijada civilizatoria* (Porto-Gonçalves 2017). *A*nte este cuadro, es muy difícil ubicarse, situar y posicionarse en el mundo contemporáneo. Esto, porque no tenemos sistemas explicativos que sean capaces de explicar coherentemente lo que estamos viviendo. Porque, además, nuestras brújulas políticas e ideológicas no están calibradas al respecto, y nuestros mapas cognitivos y epistémicos borrados. Estamos sin referencias y coordenadas seguras, tenemos sólo un mapa incompleto, con pistas y señales precarias que llegan de las *márgenes y de las periferias del sistema* apuntando hacia *otros horizontes de sentidos* hacia donde debemos lanzar nuestra mirada y nuestra escucha.

Frente a esta crisis de referencias teóricas y políticas, cabe preguntar: ¿de dónde hemos pensado al mundo y al Brasil? ¿Cuáles son los territorios, los sujetos, las luchas, los cuerpos, los saberes y las memorias que han sido las referencias para pensarnos en caminos y horizontes? ¿Qué realidades y experiencias son el suelo a partir de los que edificamos nuestros repertorios cognitivos y políticos para enfrentar esta crisis civilizatoria?

En Brasil, tenemos un pensamiento marcado por el eurocentrismo y por la colonialidad del saber. Tomamos, casi siempre, las mismas realidades y experiencias como referencias o paradigmas para pensar al país: los barrios de élite y de clase media de las metrópolis del sureste, realidad a partir de la cual construimos nuestras herramientas teóricas y políticas. Esta es una mirada y un pensamiento viciado. Es necesario salir de los centros convencionales hacia las márgenes y las periferias, hacer un desplazamiento geográfico, pero también cognitivo, para reorientar nuestras brújulas políticas y nuestros mapas epistémicos.

En la actual geopolítica del conocimiento, las voces de los centros, por más que murmuren, tienen una fuerza estridente en el debate académico y político nacional, otras necesitan gritar desesperadamente para ser escuchadas. Es necesario cambiar las referencias para nosotros poder pensar a Brasil, romper con la geopolítica del conocimiento y el colonialismo interno (Casanova,2006), cambiar la frecuencia y amplitud de nuestra escucha, para nosotros comenzar a escuchar las voces que no hemos escuchado hasta ahora.

En el libro *Horizontes amazónicos,* en el que Carlos Walter compartiera escritura con Bruno Malheiro y Fernando Michelotti, (Porto-Gonçalves et al., 2021), los autores hacen una provocación fundamental: sugieren que coloquemos la Amazonía como centro de la reflexión para un proyecto de país y como enfrentamiento de la crisis civilizatoria[4]. Esta idea de colocar los horizontes amazónicos como centro de la reflexión es un desplazamiento esencial, toda vez que la Amazonía, a pesar de su obvia importancia territorial, económica, ambiental, para Brasil y el mundo, casi nunca aparece como centralidad en los debates políticos e intelectuales sobre un proyecto de país. Raramente se coloca a la región como una plataforma para pensar un proyecto, normalmente, ella aparece con alguna centralidad en el pensamiento conservador y militar. Aún en el pensamiento crítico y de izquierda, todavía tenemos un largo camino por delante. Requerimos de mucho esfuerzo de descolonización para producir nuevas referencias y encuadramientos cognitivos, éticos y políticos capaces de cambiar los sentidos de centralidad en el debate intelectual y político brasilero.

Por eso, la tesis que pone a la Amazonía en el centro del mundo es tan provocadora pues, eso significa reconocer que la región tiene un carácter geopolítico estratégico en términos de recursos naturales y territoriales, así como crucial en el equilibrio-desequilibrio metabólico del planeta, siendo un elemento de gran relevancia en el proceso de cambios climáticos y ambientales globales. Pero, reconocer la Amazonía como centro del mundo es reconocer que la región no es rica sólo en recursos naturales, sino también en diversidad cultural y lingüística, es reconocer a los pueblos y las comunidades que habitan y viven en la región hace miles de años durante los cuales han acumulado una memoria biocultural, saberes y tecnologías ancestrales, que son un repertorio civilizatorio y horizontes de sentidos alternativos frente a la crisis de la encrucijada civilizatoria que estamos viviendo. De este modo, tomar la Amazonía como centralidad significa considerar su papel geopolítico, ambiental, pero también su papel civilizatorio, reconocer los saberes de los pueblos, de las comunidades, de los intelectuales, artistas que producen sobre y a partir de la región y de sus múltiples territorios.

Este gesto de apertura, de escucha, es decir, el ejercicio de aprendizaje con los horizontes amazónicos es una de las mayores contribuciones de la obra de Carlos Walter Porto-Gonçalves pues, valorar las experiencias y los saberes de los pueblos, clases, comunidades o movimientos en lucha, es un rasgo llamativo de su pensamiento y praxis. Él era un intelectual extremadamente atento y sensible a los saberes de las luchas y de las r-existencias, valoraba las epistemes, los saberes otros y el diálogo intercultural entre diferentes matrices de racionalidad. Afirmaba que no hay territorios sin prácticas sociales y no existen prácticas sociales que no tengan saberes en ellas inscritos. Como los saberes inscritos en las prácticas y en los territorios no siempre están escritos, son poco vistos, escuchados y valorados por la matriz de racionalidad occidental-moderno-colonial.

El autor insistía que mucho se aprende con estos saberes de los pueblos, clases, comunidades o movimientos en lucha. Reconocía que muchas de sus formulaciones teóricas eran el resultado del diálogo, de una sintonía de escucha de esos saberes de la lucha y de la r-existencia producida por los seringueiros, indígenas, campesinos, quilombolas y otros pueblos y comunidades tradicionales, especialmente en la Amazonía[5]. Por eso, defendía que la producción del conocimiento científico y el pensamiento crítico se realizará en diálogo constante con las experiencias de lucha y r-existencia. Esto lo llevó, en los últimos años,

---

4 Ver tesis semejante en Eliane Brun (2021).
5 “Es en este contexto conflictivo que otras geografías vienen siendo engendradas. Y de esos lugares de re-existencia es que he tomado gran parte de mi inspiración para esbozar una teoría social crítica desde la Geografía a partir de los que vienen grafiando la tierra, geografiando” (Porto-Gonçalves 2017e, p. 41).

a ampliar y profundizar el debate sobre el diálogo de saberes y el diálogo entre matrices de racionalidad y toda una reflexión sobre la descolonización del saber y de la ciencia (Porto-Gonçalves, 2006b; 2017b).

Es de la lucha de los movimientos indígenas, campesinos, quilombolas y de los más diversos pueblos y comunidades geo-históricamente comunalizados en la Amazonía, que transformaron la lucha por el derecho al territorio en una lucha por la dignidad y una apuesta por la vida, es de allí, que la Geo-grafía producida por Carlos Walter Porto-Gonçalves se inspiró y se nutrió.

PISTAS ANALÍTICAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN HORIZONTE METODOLÓGICO DESCOLONIAL DEL HACER GEOGRÁFICO.

Pista 1: La Amazonía como acumulación desigual de tiempos

Carlos Walter Porto-Gonçalves tenía, como una característica llamativa de su trabajo intelectual, una *forma profana*[6] de dialogar con las ideas y los conceptos de otros autores. Se trata de una forma de lidiar con las herencias y con las tradiciones intelectuales de manera más libre y problematizadora. Una forma de ubicar la herencia en el devenir, reactivar su legado a la luz de nuevos problemas y preocupaciones del presente y del futuro. Así, hacer una *lectura profana*, es ser "fielmente infiel" con las herencias, implica hacer una *lectura firmada* de los clásicos, de los autores importantes, de las tradiciones y de las herencias intelectuales.

Es de esa forma, haciendo *una lectura firmada,* que él tomó prestada la idea del *espacio como acumulación desigual de tiempos* de Milton Santos y convirtió una pista analítica central en su hacer geográfico en las últimas décadas. Milton Santos (1996) pensaba las múltiples temporalidades como resultado de las superposiciones de las divisiones técnicas y territoriales del trabajo, coexistiendo tiempos de varias épocas, sea en las formas espaciales heredadas (sistema de objetos), sea en las formas de uso y ritmos (sistema de acciones), coexistiendo y conviviendo, así, varias temporalidades en el mismo espacio, tiempos rápidos, tiempos lentos, etc. Carlos Walter articulaba esta idea del espacio como acumulación desigual de tiempos de Milton Santos con la idea de tiempos largos, medios y cortos de Braudel (2013), apuntando hacia una lectura geo-histórica de la geograficidad. Esta perspectiva analítica el autor la movilizó para pensar la Amazonía, instigándonos a pensar cómo se articulan, se mezclan y se desencuentran las diferentes temporalidades, ritmos, duraciones en la constitución de la complejidad del presente y del futuro de la región.

Además de estos diálogos con Milton Santos y Braudel, Carlos Walter también se inspiraba metodológicamente en el llamado pensamiento descolonial, para forjar su lectura geo-histórica pues, el autor compartía la premisa, cara para los pensadores de este movimiento intelectual, de que el punto de partida para comprender a nuestras sociedades es nuestra experiencia histórica de origen colonial y cómo esta experiencia dejó marcas que están vivas y actuando, aún en el presente. En complicidad con esta premisa, cuando observamos las grandes cuestiones de Brasil y de la Amazonía, tales como la desigualdad social, el monopolio de la tierra, la cuestión ambiental, la cuestión indígena, la violencia, el autoritarismo, el racismo, etc., podemos verificar que son claramente marcas de un pasado colonial, una herencia histórica que permanece, l*a colonialidad*[7]*,* que nos constituye y, de muchas maneras, nos determina.

---

6 Profanar, como afirma Agamben (2007), significa devolver a la esfera humana lo que había sido sacralizado, lo que fuera separado de los hombres. Profanar es restituir al uso humano. En este sentido, profanar nuestras herencias intelectuales significa colocar autores y sus formulaciones en el mundo terreno, poner sus ideas en circulación en el comercio de los hombres y de las mujeres, sacándolas del olimpo transcendental y devolviéndo las al campo inmanente de la vida y de la historia (Cruz, 2022).

7 Aníbal Quijano (2005) conceptualiza como colonialidad la herencia social, cultural e intelectual de la experiencia colonial, que ha permanecido en los países latinoamericanos, incluso después del fin del colonialismo con las independencias políticas formales. Se trata de un pasado colonial que tiene como fundamento un modelo de poder enraizado en el racismo, que estructura las relaciones sociales de producción, las relaciones institucionales, las subjetividades, la producción de conocimiento, las formas de sociabilidad en nuestras sociedades, etc.

En este sentido, si queremos comprender quiénes somos, necesitamos interrogarnos geo-históricamente, pensar en la relación de cambios y permanencias, cómo se modifica el pasado, pero también, hay grados de permanencia, de repetición, de reiteración en la producción, organización, significación, gobierno y uso del territorio. Esta perspectiva cuestiona la idea más simplista de que la Geografía es una ciencia del presente, o por lo menos, problematiza esta idea pues, nos convoca a pensar la densidad y espesura histórica del presente considerando los tiempos de larga duración, o sea, haciendo un análisis geo-histórico de la formación socioespacial o formación territorial.

La propuesta del autor es articular estas pistas con la historia ambiental, en diálogo con la geología, la geomorfología, la arqueología, para pensar la formación territorial de la región. El autor apunta la existencia de diversas capas de tiempos ambientales y sociales que coexisten y habitan el espacio amazónico. Así, para él, desentrañar la complejidad de la Amazonía implica que consideremos los tiempos dilatados, tiempos de larga duración, tales como el tiempo geológico (la formación del anfiteatro amazónico), el tiempo geomorfológico (relacionado con la formación de la actual selva amazónica), el tiempo arqueológico/antropológico (tiempo de la formación de la diversidad territorial), el tiempo del Antropoceno (tiempo de la relación sociedad-naturaleza), así como los tiempos sociales de larga, media y corta duración (el tiempo de las tensiones de territorialidades) (Porto-Gonçalves, 2015c).

El referido autor afirmará que, para nosotros pensar la región y sus conflictos contemporáneamente, en su complejidad y densidad, sólo es posible si pensamos la formación territorial y ambiental de la región y la acumulación desigual de tiempos sin la cual, no es posible comprender el pasado, el presente y el futuro. Esta perspectiva geo-histórica de larga duración es esencial para la descolonización de las lecturas sobre la Amazonía, porque justamente una de las características de la visión colonial sobre la región es un tipo de encuadramiento cognitivo que parte siempre del proceso de ocupación moderno-colonial capitalista, especialmente, de los procesos de modernización del territorio, de la intervención del capital y del Estado a través de las políticas de desarrollo y de las acciones geopolíticas sobre la región a partir de la década de 1960 del siglo XX. Esta es una mirada a partir de la ocupación de los de fuera, el tiempo y la perspectiva del colonizador. Así, necesitamos de otros recortes geo-históricos, de tiempos más dilatados, para conseguir comprender y dialogar con la formación territorial y ambiental en su socio(bio)diversidad, encontrar los tiempos de la memoria y de la ancestralidad de los pueblos que ocupan la región hace miles de años.

Esta mirada de la historia en clave descolonial, piensa las herencias coloniales como actuantes en el presente. Sugiere que, para descolonizar nuestra mirada sobre la Amazonía, necesitamos pensar los tiempos de más larga duración, caso contrario, siempre comenzaremos a hablar de la Amazonía a partir de la narrativa histórica de la colonización y de la modernización. Requerimos desplazar, fracturar la narrativa colonial y, para eso, es necesario adoptar otras temporalidades para llegar a otras Amazonías. Entonces, es preciso pensar en otros tiempos. Es preciso pensar el pasado, la memoria, la historia vista desde abajo (Thompson, 2001), la historia de los vencidos leídas a contrapelo (Benjamin, 1985). Adoptar estas premisas metodológicas implica lanzar otras formas de problematización de las narrativas triunfantes de la colonización y de la modernización. Superar este obstáculo epistemológico y político sigue siendo una tarea esencial para pensar la Amazonía en su complejidad.

Pista 2: La ecología política de la relación sociedad-naturaleza en la Amazonía

En el pensamiento crítico y en la Geografía brasilera, Carlos Walter Porto-Gonçalves tuvo su trayectoria intelectual y de militancia ligada a la cuestión ambiental, a las temáticas ambientales leídas a través del lente de la Ecología política. Se ocupó de temas como las luchas por la tierra, agua, energía, los conflictos ambientales y territoriales, las luchas por la reapropiación social de la naturaleza, etc., además de participar del debate más epistemológico de la relación sociedad-naturaleza, al problematizar los conceptos de ambiente y de naturaleza.

El tema ambiental llegó al autor a través de las luchas sociales por la reapropiación social de la naturaleza. Inicialmente, por las luchas de los pescadores del norte-fluminense (en Campos de Goytacazes), posteriormente, por las luchas de los seringueiros en el Acre por la defensa de la selva en pié y creación de las reservas extractivistas y, después, por las luchas de los pueblos de los cerrados en el Centro-oeste y Nordeste brasilero en las luchas por el agua y por la agroecología.

En su trayectoria, el autor rechazó la dicotomía sociedad x naturaleza, Geografía física x Geografía humana, tan marcantes en el campo de la Geografía, lo que se refleja en su lectura más integradora de la realidad espacial, territorial y ambiental. Él nunca dejó de considerar la dimensión físico-ecológica o metabólica de la producción social del espacio y de la constitución de los territorios y territorialidades. Él nunca dejó de pensar la materialidad en el sentido radical, incluyendo la inscripción metabólica de las relaciones sociales. El autor consideró la dimensión físico-ecológica como una dimensión fundante de la materialidad, de las luchas y de los conflictos sociales.

Sus libros *Pasión de la tierra* (1984), *(Des)caminos del medio ambiente* (1989), *El desafío ambiental* (2006), *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización* (2008) y toda su investigación sobre la Amazonía encabezan su sistemático esfuerzo intelectual y político de reflexionar sobre el debate ambiental considerando la complejidad del tema.

Su lectura de la cuestión ambiental es hecha con el lente de la Ecología política. Así, conceptos como naturaleza y ambiente son pensados y problematizados a partir de las relaciones sociales de poder, desigualdades y conflictos entre clases, grupos étnico-raciales, géneros, países y regiones, considerando las diferenciadas formas de inserción de los territorios y grupos sociales en el modo de producción, consumo y descarte de los recursos naturales, generando lo que el autor llamaba una geografía desigual de los provechos y de los desechos (Porto-Gonçalves, 2008). Para el autor, las formas de apropiación social de la naturaleza y sus beneficios, así como los impactos, los riesgos y las vulnerabilidades ambientales están atravesados por las desigualdades, conflictos y luchas sociales.

En su lectura de la ecología política se articulan las relaciones sociales de poder con las dinámicas físico-ecológicas (los flujos de materia y energía), así, la inscripción metabólica de la sociedad es atravesada por divisiones de poder y desigualdades. En su lectura, hay una crítica consistente al proceso capitalista de apropiación social de la naturaleza y a sus consecuencias. Pero su crítica va más allá de esa dimensión más directamente vinculada al modo de producción, consumo y descarte capitalista. El autor también hacía una crítica de carácter más filosófico al proceso civilizatorio y a la racionalidad occidental moderno colonial y su *lógica de dominación de la naturaleza*. Su crítica incluía una radical problematización de las ideas de desarrollo, progreso y la creencia en el desarrollo de la técnica y la tecnología (desarrollo de las fuerzas productivas), como solución para todos los problemas sociales y ambientales (Porto-Gonçalves, 1989; 2008).

El desafío ambiental está en el centro de las contradicciones del mundo moderno-colonial. Al final, la idea de progreso y, su versión más actual, desarrollo, ¿es rigurosamente sinónimo de dominación de la naturaleza! Por tanto, aquello que el ambientalismo presenta como desafío es, exactamente, lo que el proyecto civilizatorio, en sus más diferentes visiones hegemónicas, cree ser la solución: a la idea de dominación de la naturaleza del mundo moderno-colonial, el ambientalismo nos pone frente a la cuestión de que hay límites para la dominación de la naturaleza (Porto-Gonçalves, 2008, p. 61).

Esta crítica civilizatoria cuestiona la obsesión por la idea de crecimiento económico, industrialización y urbanización que atraviesa tanto el pensamiento conservador como al pensamiento llamado progresista. Esto, porque en esta visión moderno-colonial, anclada en una racionalidad que predica *la dominación de la naturaleza*, los pueblos originarios, campesinos, quilombolas, pueblos de las selvas y demás comunidades históricamente comunalizadas en la Amazonía*, sociedades con la naturaleza y no contra la naturaleza,* son vistos como salvajes, inferiores, y sus saberes, sus tecnologías ancestrales, su memoria biocultural, son desvalorizadas o invisibilizadas por la lógica capitalista moderno-colonial-utilitarista (Porto-Gonçalves, 2017c).

En contra de la creencia de que la solución para la cuestión ambiental está en el desarrollo de las tecnologías moderno-coloniales de dominación, extracción y colonización de la naturaleza, el autor apostaba a los saberes y las tecnologías ancestrales de afirmación de la vida construidos *en la relación con la naturaleza y no en contra de la naturaleza*, un repertorio de prácticas y saberes acumulados por los pueblos originarios, campesinos, quilombolas y demás comunidades históricamente comunalizadas, que viven de la tierra, del mar, de la selva, de los manglares, de los valles, montañas, campos, de los lagos, de los varzales, etc. que tienen mucho que enseñarnos sobre la manera de bien vivir y habitar este planeta.

Y se trata de un patrimonio de conocimientos construidos en gran parte, en una relación con y no contra la naturaleza, lo que abre perspectivas de diálogo, sobre todo, en un momento donde el acervo de conocimiento científico y tecnológico producido bajo el primado de la dominación de la naturaleza está siendo puesto en cuestión, como en el caso de los cambios climáticos, de la pérdida de suelos, de la erosión genética. Este rico y diversificado patrimonio de conocimientos de los pueblos originarios, de los campesinos y de los cimarrones/quilombolas, nos invita a un diálogo con el conocimiento científico convencional. Aquí, una vez más, es necesario superar la colonialidad del saber y del poder en los que, al ver lo otro, lo diferente, como inferior, ha dejado como una de sus peores herencias el "desperdicio de experiencia humana" (Porto-Gonçalves, 2012, p. 31).

Para Carlos Walter, las luchas de estos pueblos y comunidades en la Amazonía en defensa de los ríos, de las selvas, de la tierra, de las riquezas minerales, etc., es una lucha en defensa de la vida, que tensiona y politiza los procesos y los sentidos de apropiación social de la naturaleza. La cuestión ambiental apunta hacia que, para nosotros, no parece haber un horizonte de futuro sin debatir cómo garantizaremos las condiciones materiales de reproducción de la vida. Estas luchas son las que tensionan nuestra actual crisis civilizatoria, nos hacen repensar los procesos de producción y consumo y los límites de la naturaleza. Sus agendas, por tanto, traspasan sus particularidades y, en ellas, otros horizontes de sentidos se construyen como una apuesta por la vida.

Su lectura de la ecología política de la cuestión ambiental en la Amazonía implica articular tres registros: 1) una crítica al modo de producción/consumo/descarte capitalista productor de desigualdades ambientales; 2) una crítica vinculada a la dimensión civilizatoria y a la racionalidad moderno-colonial que está anclada en la *idea de dominación de la naturaleza, y*, 3) por último, un aprendizaje con los saberes, las tecnologías y las memorias bioculturales de los pueblos y comunidades que ancestralmente se constituyeron como *sociedades con la naturaleza y no contra la naturaleza* (Porto-Gonçalves, 2017c; 2019).

Pista 3: Geo-grafías como verbo: una mirada desde los de abajo y de las r-existencias amazónicas

La Geografía como disciplina tiene una historia vinculada al Estado y a los poderes coloniales y capitalistas. El trabajo de los geógrafos estuvo, históricamente, ligado a los procesos geopolíticos de exploración, dominación, guerras y conquistas. El saber geográfico siempre fue un saber estratégico: pensar, organizar, planear, dominar, gobernar el espacio, siempre fue una herramienta, un instrumento y una prerrogativa de los grupos dominantes (Lacoste, 1988; Porto-Gonçalves, 2002a). Esta íntima historia del saber geográfico con el Estado y los grupos dominantes forjó una episteme, un saber producido a partir de "una mirada de arriba y de lejos", una "lectura de sobrevuelo" o de una "visión de sobrevuelo" *sobre* los espacios, territorios, paisajes y lugares (Souza, 2007)[8]. Carlos Walter Porto-Gonçalves, a partir de su

8 "Tradicionalmente, las profesiones espaciales, comenzando por la Geografía, proceden de una especie de 'visión de sobrevuelo' y claramente lo privilegian viendo y analizando a las sociedades y sus espacios casi siempre 'desde lo alto' y 'desde lejos', como en una perspectiva de 'vuelo de pájaro' o, en el caso de fenómenos representables, por medio de escalas cartográficas muy pequeñas (de planisferio, por ejemplo), como un distanciamiento todavía mayor. Esta perspectiva es, de cierta forma, aquella mirada del Estado, o de la mirada que es la misma del Estado (y basta conocer la historia de la disciplina para comprender que ciertamente esto no es una mera coincidencia); considerar a los hombres y los grupos 'desde lejos', sin entrar a sus casas, sin sumergirse en su cotidianidad, sin sentir los olores de la pobreza, sin escuchar los sonidos del desespero o los gritos de la liberación. Es desde ese ángulo que se puede decir que

investigación de doctorado con los seringueiros en el Acre[9], problematizó esta tradición e instituyó, que la tarea de construcción de una geo-grafía crítica debería comenzar por el desplazamiento de su lugar de enunciación del Estado y de los grupos dominantes para ser una ciencia que debería ser pensada y construida a partir y, con los *de abajo*[10], con sus luchas, saberes y territorios, una geografía desde los grupos subalternizados o, en palabras del autor, una *geografía desde los de abajo*, una *geografía de las re-existencias* (Porto-Gonçalves, 2003b; 2016).

Por medio de esa experiencia, fue posible vislumbrar un nuevo sentido para la Geografía. Al final, lo que los seringueiros estaban haciendo era grafiar la tierra, marcar la tierra, dándole otro sentido a la tierra, en fin, estaban geografiando. Entoncdes, percibí, que la Geografía no era simplemente un sustantivo. Qué geografía puede significar, también, el acto de marcar la tierra, en fin, ser un verbo, una acción. Entonces, pude entrever que había una posibilidad teórica de hacer Geografía a partir de aquellos segmentos de la sociedad que se organizan para luchar por derechos. Senti que era posble una Geografía que no fuera necesariamente "funcionaria del rey". Y que el movimiento social es, rigurosamente, el rechazo de un lugar socialmente definido y, así, la búsqueda de una nueva organización del espacio, de un nuevo orden material-simbólico, de un nuevo magma de significaciones (Porto-Gonçalves 2003b, p. 54).

Para pensar esta *geografía desde los de abajo,* una *geografía de las r-existencias,* Carlos Walter Porto-Gonçalves propone otro desplazamiento: pensar la geografía no como sustantivo, sino como verbo. Es de este modo que podemos hablar, en su lectura, de geo-grafías, donde los diferentes movimientos sociales re-significan el espacio y, así, con nuevos signos, grafían la tierra, geografían, reinventando la sociedad.

La geo-grafia que el referido autor produjo fue una geo-grafía de la acción, de las prácticas socioespaciales, de los sujetos. Por eso, podemos afirmar, que él fue un geógrafo, un pensador de los pueblos, de las comunidades y de los movimientos sociales en la lucha por la afirmación de sus territorios y sus territorialidades en la Amazonía, o sea, una *geo-grafía de las r-existencias territoriales.* Pero ¿qué significa hacer una *geo-grafía de las r-existencias territoriales*? Significa pensar que los pueblos, las comunidades, las clases y los movimientos sociales, cuando luchan por el derecho a sus territorios, no luchan solamente para resistir contra quienes los explotan, dominan, oprimen y estigmatizan, sino que también luchan por una determinada forma de existencia, un determinado modo de vida y de producción, por diferenciados modos de conocer, sentir, actuar y pensar (Porto-Gonçalves, 2001a). La geo-grafía de las r-existencias de Carlos Walter Porto-Gonçalves es afirmativa de la diversidad ontológica, epistémica y de las formas y modos de vidas amazónicas.

El estilo de pensamiento crítico de Carlos Walter no estaba marcado solamente por la práctica de la denuncia, sino también por gestos de anuncios, para usar una expresión feliz de Paulo Freire. A partir de una inspiración en el pensamiento de Cornelius Castoriadis, su obra está marcada por no sólo pensar los sujetos, los procesos y las prácticas sociales que ya están instituidos e institucionalizados, sino privilegiar los procesos, los sujetos y las prácticas instituyentes. Él insistía en sus reflexiones que, debemos entender la geograficidad de lo social en su historicidad. Pero, pensar la historicidad no es sólo considerar la memoria y la historia como pasado, sino también pensar cómo se instituyen las prácticas que inauguran en el presente, el futuro, germinado a través de las experiencias de los sujetos y procesos instituyentes (Porto-Gonçalves, 2002a; 2006c).

Entonces, pensar históricamente la geograficidad de lo social es pensar el presente denso de historicidad, pero también abierto a las posibilidades de futuro, la historia y el espacio como creación abierta por la fuerza de las luchas de los de abajo. Carlos Walter Porto-Gonçalves estaba, todo el tiempo, atento a cómo nacía uno nuevo, cómo se inscribía en la difícil realidad de explotación, dominación y opresión, la

---

muchos investigadores han desdeñado (o banalizado) aspectos importantes del estudio de los productores del espacio, incluso en el caso en el que abrazan una perspectiva de crítica social (anticapitalista y de oposición al Estado capitalista)" (Souza, 2007, p. 103-104).

9 Geografiando en los Varaderos del Mundo: de la territorialidad seringalista (o seringal) a la territorialidad seringueira (la Reserva Extractivista)" (su tesis de doctorado publicada en 2003);

10 Inspirado en el historiador E. Thompson formuló la propuesta de una “historia vista desde abajo”.

potencia de vida de los grupos subalternizados, valorando procesos instituyentes de territorios y contra espacios de r-existencia, utopía, emancipación y autodeterminación.

Pista 4: Las tensiones territoriales: el conflicto como clave de lectura de la Amazonía

Otra idea-clave en los trabajos de Carlos Walter Porto-Goncalves es el papel del antagonismo, del conflicto y de la conflictividad en la comprensión de la geograficidad de lo social y sus dinámicas espaciales, ambientales y territoriales. Para el autor, necesitamos pensar la geograficidad de lo social, no a partir del orden y de los ordenamientos, que es la tradición epistémica y política de la geografía como una ciencia conservadora, una ciencia que produjo su saber, su discurso, a partir del lócus de enunciación del Estado y de los grupos dominantes. El discurso geográfico se estructuró por una gramática del deseo de orden, una cierta obsesión con el tema de la organización del espacio, del planeamiento y de la gestión territorial, ambiental, urbana etc.

Pero, según el autor, hacer una geografía crítica exige pensar en otro registro, a través de una otra gramática, de otro ángulo de problematización: pensar la geograficidad a partir de las inestabilidades, de los antagonismos, de los conflitos, de la conflictividad, de los des-ordenamientos, o por mejor decir, de la tensión dialéctica entre orden-desorden.

El autor insistió mucho en sus trabajos sobre la Amazonía en la tesis de que el conflicto es una clave privilegiada de comprensión política y epistémica para pensar la geograficidad. Así, su insistencia era una apuesta teórica, metodológica y empírica (Porto-Gonçalves, 2003). En palabras del autor, la centralidad de la idea de conflicto en lectura de la geograficidad:

Comienzo a vislumbrar un posible camino teórico donde veo que las luchas sociales y los conflictos son momentos/lugares privilegiados desde el punto de vista epistemológico. Al final, en un conflicto determinado existen, por lo menos, dos visiones de un determinado problema que está siendo puesto en cuestión por aquellos y aquellas directamente interesados/as. Así, la contradicción deja de ser una lógica (¿dialéctica?) abstracta y pasa a ser entendida como contradicción en estado práctico y, de ese modo, abierta a las vicisitudes históricas y geográficas por medio de las cuales los grupos/clases sociales se forjan (Porto-Gonçalves 2017e, p. 16).

Como señalamos, los conflictos amplían el conocimiento de la sociedad sobre sus problemas, basta que escuchemos las diferentes voces que a partir de ellos se expresan. Varios conflictos recientes vivenciados por las poblaciones amazónicas ampliaron el conocimiento de la sociedad como un todo sobre el destino de ese enorme patrimonio que, cada vez más, se ve como un patrimonio no sólo ecológico, sino también cultural y, aún, por qué no decir, un patrimonio teórico-político por las cuestiones que los grupos/clases sociales que tradicionalmente viven allí, levantan y nos interpelan (Porto-Gonçalves, 2017c, p. 77).

En los últimos 20 años, él realizó, con el inestimable apoyo de investigadores de su grupo de investigación, el LEMTO, un sistemático acompañamiento de los datos sobre los conflictos en el campo brasilero a través de un trabajo en conjunto con la Pastoral de la Tierra-CPT, lo que resultó en una serie de sistematizaciones e innovadoras interpretaciones sobre el debate de la cuestión agraria, intentando identificar y cartografiar tendencias y modelos estructurales y coyunturales de conflictividad, ofreciendo pistas para una interpretación sobre la actual complejidad de la cuestión agraria brasileña, especialmente resaltada en la dinámica de los conflictos en la Amazonía (Porto-Gonçalves, 2006a; Porto-Gonçalves; Alentejano, 2010; Porto-Gonçalves; Cuin, 2014; Porto-Gonçalves; Leão, 2020).

En sus textos, él abordaba no sólo la noción de conflictos agrarios en el sentido clásico, sino también como conflictos ambientales, conflictos territoriales, lo que él denominaba tensión de territorialidades. El conflicto está en el centro de su lectura territorial de la sociedad ya que, es en el conflicto que se revelan *los diferentes sentidos del territorio*. Tales sentidos son las diferentes matrices de racionalidades (horizontes

ontológicos, epistémicos, ético-políticos), materializadas en diferentes formas de gobierno, en diferentes prácticas espaciales de uso-significación del territorio, las que muchas veces son incompatibles e inconmensurables, toda vez que la forma de dominación, control y uso del territorio por un agente puede implicar la imposibilidad de la vida de otros (Cruz, 2020).

Los conflictos o las tensiones de territorialidades retratados en sus investigaciones eran una tensión entre las geo-grafías del des-arrollo y las geo-grafías comunitarias en la Amazonía. Para el autor, podemos hablar de una geo-grafía del des-arrollo donde los diferentes agentes capitalistas inscriben lógicas territoriales, prácticas y usos que re-significan el espacio quitando la implicación (la autonomía) que cada cultura y cada pueblo mantiene con su espacio, con su territorio; subvirtiendo el modo como cada pueblo mantiene sus propias relaciones de hombres y mujeres entre sí, y de estos con la naturaleza. No sólo se trata de separar hombres y mujeres de la naturaleza, sino también de separarlos entre sí, individualizándolos. Des-vincular es vincular a cada uno (los desterritorializados) a una nueva configuración societaria, la capitalista, a través de técnicas y dispositivos sociales y políticos, empleados para promover ese des-arrollo, tales como los nuevos cercados de las tierras y de los recursos naturales, o mejor, la privatización de las tierras y de los recursos (Porto-Gonçalves, 2008).

La territorialización del capital en la Amazonía a través de los grandes proyectos de des-arrollo del agronegocio, los proyectos minero-metalúrgicos, petroquímicos, las grandes represas hidroeléctricas, las carreteras, los puertos, las hidrovías, las ferrovías etc., todos son dispositivos territoriales capaces de suspender, en términos políticos, jurídicos y normativos, toda la complejidad y la diversidad territorial de los espacios donde se instalan. En la Amazonía el capital expande su dominio territorial sobre espacios que, hasta hoy, no estaban plenamente incorporados a los circuitos de la acumulación global. Estos verdaderos "fondos territoriales" (Moraes, 2011) se transforman en nuevas fronteras donde la acumulación se realiza por dispositivos y mecanismos de expoliación, lo que significa, entre otras cosas, un violento proceso de apropiación y expropiación de recursos naturales, tierras y territorios (Harvey, 2013). Al ser constituidos por los signos de la modernidad capitalista, expresan, en intensidad, concentración y centralización de capital, los modos más violentos de expansión de las relaciones capitalistas. Así, para realizarse, estos proyectos solapan las condiciones de realización de otras geo-grafías de pueblos, grupos y comunidades.

Estos proyectos provocan procesos de grandes rupturas y fracturas metabólicas que afectan paisajes, ecosistemas y toda la dinámica geo-bio-física de las áreas donde son implantados, promoviendo cambios y reestructuración socioespacial y ambiental en la escala local y hasta regional, provocando desequilibrios que destruyen las condiciones materiales de reproducción de la vida (Barcelos, 2018; Porto-Gonçalves, 2017a).

En fin, sobre todo a partir de la década de 1960, la Amazonía pasa a vivir la tensión de territorialidades derivada de dos modelos sociogeográficos en conflicto, a saber: el modelo organizado históricamente-ancestral en torno de los ríos-varzal-selva y del “máximo control de los pisos ecológicos” del mundo andino-amazónico, se ve subordinado por otro modelo que pasa a organizarse en torno de las carreteras-tierra firme, explotando su suelo y su subsuelo, destruyendo sus bosques y varzales y represando sus ríos, con todos los dañinos efectos que de allí emanan, entre ellos, la contaminación de sus aguas y la caída de la piscosidad y, así, de la oferta de proteína tradicional de sus pueblos (Porto-Gonçalves, 2017c, p. 35).

El conflicto es el momento donde las contradicciones se muestran en estado práctico y, como tal, son momentos privilegiados para nosotros ampliar el conocimiento sobre el mundo, sobre cada situación. En el conflicto, por lo menos, dos visiones se ofrecen sobre un determinado problema. En la Amazonía no es diferente: los grupos/ clases sociales en lucha con/contra el modelo sociogeográfico de poder actual, voraz en el consumo de energía, agua y suelo/subsuelo está destruyendo las bases de otro modelo sociogeográfico que tomaba su dinamismo de la productividad biológica primaria – suelo–fotosíntesis/selva/agua (Porto-Gonçalves, 2017c, p. 77).

Los conflictos ambientales/territoriales en la Amazonía son resultantes del encuentro entre territorios corporativos y territorios comunitarios. Son, por tanto, resultantes de la tensión de territorialidades, con diferentes sentidos ontológicos de territorio, diferentes lógicas de apropiación, control, uso y significación

existencial del espacio. De un lado, la lógica expoliativa, los regímenes de expropiación y su gramática de violencia y, del otro, la afirmación de la tierra y de los recursos como expresión de lo común, como territorio de vida (Cruz, 2023; Porto-Gonçalves, 2017a).

Pista 5: Luchas por la vida, por la dignidad y por el territorio en la Amazonía

Como afirmamos anteriormente, Carlos Walter Porto-Gonçalves estaba, todo el tiempo, atento a cómo nacía uno nuevo, cómo se inscribía en la realidad, la potencia de vida de los grupos subalternizados, valorando los procesos y las prácticas instituyentes, la historia y el espacio como creación abierta por la fuerza de las luchas de los de abajo, quienes reinventan sus territorios en un gesto de r-existencia y autodeterminación.

En la búsqueda de una genealogía por la reinvención de los territorios desde una perspectiva de los subalternizados, el autor identificaba como un momento constitutivo el final de la década de 1980, cuando, según él, son identificados cambios sensíbles en la dinámica política de los conflictos sociales del mundo rural de la América Latina/Abya Yala/Quilombola, sobre todo, a través de la emergencia de una diversidad de "nuevas" voces, de "nuevos" sujetos políticos protagonistas, que emergen en la escena pública y en las arenas políticas.

En este período, comienzan a ganar fuerza y objetivación, en forma de movimientos sociales, las reivindicaciones de una diversidad de agentes y fuerzas sociales, históricamente marginalizados e invisibilizados, que se convierten en protagonistas en la lucha por derechos y justicia en todo el continente. Muchos de estos "nuevos" personajes, ahora protagonistas, eran considerados como fuerzas sociales que pertencían al pasado y que, inevitablemente, serían incorporados o, simplemente, desaparecerían en el proceso de modernización capitalista. Contrariando este diagnóstico, campesinos, indígenas, afrodescendientes, pueblos y comunidades geo-históricamente comunalizados, lejos de ser personajes anacrónicos, se han convertido en protagonistas de la reinvención de los territorios y de la invención de otros futuros posibles.

En este sentido, los movimientos indígenas ganan fuerza en países como Bolivia, Ecuador, México, Chile, Brasil; las comunidades afrodescendientes, también históricamente invisibilizadas, ganan fuerza y expresión en Brasil, Colombia, en Ecuador; el movimiento campesino se reinventa a través de las luchas de la Vía Campesina y, en Brasil, gana gran resalto la acción del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST). Estos nuevos/viejos protagonistas emergen en el espacio público e inauguran nuevas agendas y banderas de luchas. La Marcha por la Dignidad y por el Territorio, organizada por el movimiento indígena boliviano, en 1990, representa uno de los marcos de este proceso. El mismo año, en Ecuador, el movimiento indígena ecuatoriano también organiza una marcha con el mismo título. Cuatro años después, en enero de 1994, el mundo asiste, atónito, al levantamiento zapatista en Chiapas, en México, un movimiento que también tenía como prioridad, en su agenda de lucha, el derecho a la dignidad, a la autonomía y al territorio.

Según Porto-Gonçalves (2001c), en el caso brasilero, especialmente en la Amazonía, a partir de entonces, comienza a esbozarse una nueva "geo-grafía" que apunta hacia un proceso de emergencia de diversos movimientos sociales (indígenas, ribereños, pequeños agricultores, seringueiros, varzeros, castañeros, poblaciones quilombolas, mujeres quebradoras de coco, etc.), que luchan por la afirmación de las territorialidades e identidades territoriales como elemento de r-existencia.

Estos movimientos apuntan hacia un proceso de politización de la cultura propia y de modos de vida "tradicionales", o sea, hacia un proceso de politización de las "costumbres en común"[11], valorando la

11 Expresión usada por Thompson (1998) para referirse a la emergencia de una conciencia política y de una cultura plebeya rebelde que buscaba, en las costumbres y en la tradición, la legitimidad de sus luchas para la afirmación de determinadas formas de derechos consuetudinarios y de la economía moral, en oposición a la economía capitalista y del derecho liberal. Los campesinos resisten, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones económicas e innovaciones (como el cercado de tierras comunes, la disciplina en el trabajo y los

memoria, la ancestralidad y los saberes tradicionales en la construcción de las identidades socioculturales y sociopolíticas, afirmando un doble proceso que, al mismo tiempo, las direcciona hacia el pasado, buscando en las tradiciones y en la memoria, su fuerza y, apuntando hacia el futuro, señalan hacia proyectos alternativos de producción y organización comunitaria, así como de afirmación y participación política.

En este nuevo contexto, emerge la construcción de 'nuevas' identidades colectivas surgidas de viejas condiciones sociales y étnicas, como es el caso de las poblaciones indígenas y negras, o remitiéndose a una determinada relación con la naturaleza (seringueiro, castañero, pescador, mujer quebradora de coco) o, también, expresando una condición derivada de la misma acción de los llamados "grandes proyectos" de modernización implantados en la región, como carreteras, hidroeléctricas, proyectos de minería, entre otros ("alcanzado", "asentado", "desplazado"). Se trata de un proceso de resignificación política y cultural que estos grupos sociales vienen haciendo de su experiencia cultural y de su forma de organización política. En este contexto, las comunidades tradicionales se organizan, ganando visibilidad y protagonismo, constituyéndose y afirmándose como sujetos políticos en la lucha por el ejercicio o, incluso, por la invención de derechos relacionados a sus territorialidades e identidades territoriales.

En estas luchas, el territorio ha funcionado como un dispositivo de agenciamiento político. Esta categoría es una especie de catalizador de las energías emancipatorias en la lucha por derechos y justicia. El derecho al territorio es una especie de condensador de otras formas de derechos, el derecho a la habitación, a la producción, a la tierra, al agua, a los recursos naturales, a la soberanía alimentaria e hídrica, a la afirmación de los modos de vida, de las identidades, memorias, ancestralidades, de los sentidos ontológicos de ser y existir. El territorio es el sustento de un proyecto de autodeterminación y autonomía del buen vivir de los pueblos y comunidades (Cruz, 2013).

La lucha por el Territorio –Esta consigna exilia el carácter sustantivo de ese concepto, hasta muy recientemente visto como la base natural del Estado. Hasta entonces, el territorio estaba naturalizado. Con la consigna "lucha por la vida, por la dignidad y por el territorio", el concepto de territorio es desnaturalizado. Al resignificar el concepto de territorio, resuelven la vieja demanda campesina por tierra y, al mismo tiempo, la demanda por el reconocimiento étnico-cultural, donde muchos de estos movimientos quieren ser reconocidos como pueblos, nacionalidades (Ecuador), o comunidades (Bolivia). En fin, Territorio es igual a Tierra + Cultura a través de las relaciones de poder. El concepto de territorio es así, desplazado de su sentido jurídico-político consagrado como "base del estado" y pasa a ser disputado por diferentes segmentos de la sociedad, que llevan consigo diferentes sentidos para estar en la tierra, señalando que no hay territorio sin territorialidad y, así, desnaturalizan este debate llamando la atención hacia el proceso de apropiación del espacio geográfico- proceso de territorialización (Porto-Gonçalves, 2017d, p. 27).

Cuando tales grupos reivindican el derecho a sus territorios, están reivindicando una autonomía material y simbólica. El derecho a un territorio propio significa el derecho a las formas propias de producir materialmente su existencia y, también, a la valoración y el respeto a sus peculiares formas de dar sentido al mundo a través de una memoria, de un lenguaje, de un imaginario, de formas de saberes que constituyen su existencia, su cultura y cosmología. El territorio agrega una espesura, una densidad pues, trae los contenidos históricos y existenciales de estos grupos, toda vez que es soporte material de la cultura, de la memoria, de la ancestralidad y de los saberes acumulados a lo largo del tiempo.

CONSIDERACIONES FINALES

Carlos Walter Porto-Gonçalves, en su investigación sobre la Amazonía, además de reflexionar sobre la realidad de esa región tan compleja, consiguió forjar un conjunto de gestos metodológicos, pistas analíticas y apuestas éticas y políticas que renuevan las perspectivas del pensamiento crítico en Geografía. Se trata

---

mercados 'libres' en la regulación de los granos), que gobernantes, comerciantes o patrones buscaban imponer. Se trata de atribuir un contenido emancipatório a las culturas tradicionales normalmente vistas como sinónimas de conservadorismo.

de gestos, pistas y apuestas que dibujan un horizonte, una estrategia abierta de producción del conocimiento y no un método como un sistema acabado y coherente.

En un esfuerzo de sistematización e interpretación, identificamos en la obra del autor dos gestos epistemológicos que son: 1) una crítica al legado eurocéntrico y a la colonialidad del saber, presentes en las bases conceptuales y metodológicas de la tradición disciplinar de la Geografía; 2) el segundo gesto epistemológico, que es complementario al primero, es la apertura hacia el aprendizaje y al diálogo con los saberes de las clases populares, de los pueblos, comunidades y movimientos sociales. La comprensión de que los saberes, las prácticas, las tecnologías de esos grupos son un repertorio práctico, pero también teórico y político esencial para nosotros construir nuevos horizontes de sentido para la transformación social. Son dos gestos urgentes para la reconstrucción del pensamiento crítico en geografía: *combatir el eurocentrismo y abrirse hacia el diálogo con otros saberes y matrices de racionalidad.*

Además de los gestos, a lo largo del texto debatimos cinco pistas analíticas esbozadas por el autor en su obra sobre la Amazonía, que ciertamente son contribuciones-claves para la construcción de un horizonte metodológico del hacer geográfico: 1) el autor apunta hacia la necesidad *de la construcción de una mirada geo-histórica sobre la formación territorial y la producción del espacio*, la necesidad de pensar la densidad y la espesura histórica de los procesos contemporáneos; 2) el autor rechazó la dicotomía sociedad x naturaleza y, a *través* de la lente de la Ecología política, propone una lectura integradora de la realidad espacial, territorial y ambiental, propone pensar las relaciones sociales y de poder, las desigualdades, los conflictos y las luchas sociales sin despreciar *las inscripciones metabólicas de las prácticas sociales, las condiciones materiales de reproducción de la vida; 3)* el autor tensiona la tradición de la Geografía que está ligada al Estado y a los grupos dominantes, sugiriendo pensar *la geo-grafía como verbo,* partiendo de las acciones de las prácticas y de los protagonistas de las luchas sociales, *una geografía desde los de abajo, de los grupos subalternizados y de las r-existencias;* 4) el autor problematiza el discurso geográfico que históricamente se estructuró mediante una gramática del deseo de orden, afirmando *al conflicto como una clave analítica privilegiada de lectura de la geograficidad,* tanto em el sentido político como epistémico y metodológico; 5) el autor procede a una lectura de cómo las luchas sociales vienen rehaciendo el concepto de territorio, activándola como una categoría de la práctica, el territorio como sustentación de proyectos de autodeterminación y autonomía del buen vivir de los pueblos y comunidades. El territorio funciona, así, *como un dispositivo de agenciamiento político, una especie de catalizador de las energías emancipatorias en la lucha por derechos y justicia.*

BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, A. W. B. de. (2008) *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas.

ARRIGHI, G. (1996) *O longo século XX*. São Paulo: UNESP.

BARCELOS, E. S. (2018) *Geografia e Grandes Projetos*: ecologia, política e economia no capitalismo de fronteira. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Niterói/RJ: POSGEO/UFF.

BENJAMIN, W. (1985) *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense. Obras escolhidas. Vol. 1.

BRAUDEL, F. (2013) História e ciências sociais. A longa duração. In: *Escritos sobre a história* Trad. Jacó Guinsburg e Tereza da Mota. 2.ed. São Paulo: Perspectiva.

BRUM, E. (2021) *Banzeiro òkòtó: Uma Viagem à Amazônia Centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAZANOVA, P. G. (2006) Colonialismo interno [una redefinición]. En: Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

CORRÊA, D. S. (2021). Novos rumos da teoria social a partir de três gestos da sociologia pragmática. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, v. 36, n. 105, e3610505. https://doi.org/10.1590/3610505/2020

CRUZ, V. C. (2013) Das Lutas por Redistribuição de Terra às Lutas pelo Reconhecimento de Territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: ACSELRAD, Henri (Org.). *Cartografia social, terra e território***.** 1ed. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, v. 1, p. 119-176.

CRUZ, V. C. (2017) Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, V. C.; OLIVEIRA, D. A. de (Orgs.). *Geografia e Giro Descolonial*. 1ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, v. 1, p. 15-36.

CRUZ, V. C. (2020) Da produção do espaço ao governo do espaço: deslocamentos metodológicos para uma abordagem territorial. In: LIMONAD, E.; BARBOSA, J. L. (Orgs.). *Geografias, reflexões conceituais, leituras da ciência geográfica, estudos geográficos.* 1ed. São Paulo: Max Limonad, v. 1, p. 143-169.8.

CRUZ, V. C. (2022) Profanação como gesto de desobediência epistêmica e descolonização na pesquisa em geografia. In: GOETTERT, J. D.; MOTA, J. G. B.; NUNES, F. G.; IORIS, A. A. R. (Orgs.). *Geografiando afetos* [livro eletrônico] :escritos, imagens, intensidades. 1ed.Porto Alegre: TotalBooks v. 1, p. 362-373.

CRUZ, V. C. (2023) Geografia do des-envolvimento na Amazônia: entre o governo bionecropolítico do território e as gramáticas de lutas e r-existências territoriais. In: BRINGEL, Fabiano de Oliveira; MACEDO, C. de O.; AQUINO JUNIOR, P. O. C. de. (Orgs.). *As geografias agrárias a partir da panamazônia***:** lutas socioambientais e fronteiras do capital no Brasil. 1ed. Ananindeua -PA: Editora Cabana, 2023, v. 1, p. 25-55.

CUIN, D. P.; PORTO-GONÇALVES, C. W. (2014) Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013): expropriação, violência e r-existência. *Conflitos no Campo Brasil -CPT*, v. 1, p. 18-26.

HARVEY, D*. (2005) O Novo Imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola.

LACOSTE, Y. (1988) *A Geografia isso serve, em primeiro lugar para fazer guerra*. Tradução Maria Cecília França. Campinas, SP: Papirus.

LANDER, E. (2005) Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntrico. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

MALHEIRO, B. C.; PORTO-GONÇALVES, C. W.; MICHELOTI, F. (2021) *Horizontes Amazônicos***:** para repensar o Brasil e o mundo. 1ed. São Paulo: Expressão Popular, v. 1. 300p.

MIGNOLO, W. D. (2008) Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF* – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324.

MORAES, A. C. R. (2013) *Geografia Histórica do Brasil:* Capitalismo, território e periferia, São Paulo: Ed. Annablume.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1984) *Paixão da Terra***:** ensaios críticos de Ecologia e Geografia. 1ed. Rio de Janeiro: Socii.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1989) *Os (Des)caminhos do Meio Ambiente.* São Paulo: Contexto.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1999) A Territorialidade Seringueira. *GEOGRAPHIA* (UFF), v. 2, p. 67.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2001a) *Amazônia, Amazônias***.** São Paulo: Contexto.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2001b) *Geo-grafias:* movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. México, D.F: Siglo XXI.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002a) Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, A. E.; SADER, E. (Orgs.). *La guerra infinita***:** hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: Clacso.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002b) O Latifúndio Genético e a R-Existência Indígeno-Camponesa**.** *GEOGRAPHIA (UFF),* v. 8, p. 39-60.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2003a) A Geograficidade do Social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. In: SEOANE, J. (Org.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina***.** 1ed. Buenos Aires: Clacso-Osal, p. 261-277.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2003b) *Geografando nos Varadouros do Mundo***:** da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista). 2ed. Brasília: Edições Ibama.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2004b) *O Desafio Ambiental*. 1ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006a) Geografia da violência no campo brasileiro: o que dizem os dados de 2003. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 75, p. 139-169.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006b) A Colonialidade do saber. In: LANDER, E. (Org.). *A Colonialidade do Saber***:** eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, v. 1, p. 09-15.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006c) A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECEÑA, A. E. (Org.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado***.** 1ed. Buenos Aires: Clacso, p. 151-197.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2008) *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; ALENTEJANO, P. R. (2010) A Violência do Latifúndio Moderno-colonial e do Agronegócio nos Últimos 25 anos. *Conflitos no campo Brasil-CPT*, v. 1, p. 109-230.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2012) A Ecologia Política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios**.** *INTERthesis,* v. 9, n.1, p.16-50.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2013) *Territorialidades y lucha por el Territorio en América Latina***.** 1ed. Lima: UGI.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015a) Espaço e Poder em Questão: uma perspectiva desde a subalternidade. In: MITIDIERO JUNIOR, M. A.; GARCIA, M. F.; VIANA, P. C. G. (Orgs.). *A Questão Agrária no Século XXI***:** Escalas, dinâmicas e conflitos territoriais. 1ed. São Paulo: Outras Expressões, v. 1, p. 25-67.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015b) Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola. *Polis,* Santiago, v. 14, p. 237-251.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015c) Amazônia Enquanto Acumulação Desigual de Tempos: uma contribuição à ecologia política da região. *REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, v. 107, p. 63-89.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2016) Por una geografía desde abajo. In: PEREZ, G.; HIGUERA, L. (Orgs*.). Geografia por venir.* 1ed. Neuquén: EDUCO Universidad Nacional del Comahue, p. 15-22.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017a) Lucha por la tierra. Lucha por la Tierra. In: ALIMONDA, H.; PÉREZ, C. T.; MARTIN, F. (Orgs.). *Ecología política latinoamericana Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica.* 1ed. Buenos Aires: Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, v. 2, p. 53-78.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017b) De Saberes e de Territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CRUZ, V. C.; OLIVEIRA, D. A. de. (Orgs.). *Geografia e Giro Descolonial*. 1ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, v. 1, p. 37-56.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017c) *Amazônia - Encruzilhada Civilizatória***:** tensões territoriais em curso. 1ed. Rio de Janeiro: Consequência.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017d) De utopias e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina/Abya Yala). *GEOGRAPHIA OPPORTUNO TEMPORE*, v. 3, p. 10-58.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017e) *Uma Geobiografia Téorico-Política:* em busca de uma teoria social crítica a partir da Geografia (Memorial) Niterói: Universidade Federal Fluminense- UFF.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2020a) De Caos Sistêmico e de Crise Civilizatória: tensões territoriais em curso. *TERRITORIUM (COIMBRA*), v. 27, p. 05-20.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; LEÃO, P. C. R. (2020b) Terra, violência e conflito na formação territorial brasileira: Tensões territoriais na Ruptura Política (2015-2019). *REVISTA DA ANPEGE*, v. 16, p. 712-767.

QUIJANO, A. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

SANTOS, M. (1996*) A Natureza do Espaço*: Técnica, Razão e Emoção. 1ª Edição. São Paulo: Edusp.

SOUZA, M. L. (2007) Da "diferenciação de áreas" à "diferenciação socioespacial: a "visão (apenas) de sobrevôo" como uma tradição epistemológica e metodológica limitante. *Revista Cidades*, Presidente Prudente, v. 4, n. 6.

THOMPSON, E. P. (1998) *Costume em Comum* – estudos sobre a cultura popular

tradicional. São Paulo: Companhia das Letras.

THOMPSON, E. P. (2001) *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Organizado por Antônio Luigi Negro e Sérgio Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 286 p.

BIODATA

Valter do CARMO CRUZ: Geógrafo, maestro y doctor en Geografía, profesor del Departamento y del Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Federal Fluminense -UFF. Email: valtercruz@id.uff.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/2006814557828882 . ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8136-7389





ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879548
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Pasión por la vida, pasión por la (T)tierra: Sentipensando horizontes desde las geobiografías

Passion for life, passion for land and Earth: 'Sentipensando' horizons from geobiographies

Alexander PANEZ PINTO
https://orcid.org/0000-0003-1978-2076
alexander.panez@gmail.com
Universidad del Bio-Bio, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879548

RESUMEN

A partir de la provocación de Carlos Walter Porto-Gonçalves de pensar las geobiografías, en este escrito buscamos plasmar algunas de las lecciones fundamentales aprendidas con dicho maestro y amigo. Estos aprendizajes nos resuenan desde los diferentes territorios que nos constituyen. Dichas lecciones tienen que ver con: 1) ser colectivo desde la academia, pero más allá de ésta y, 2) que quiénes sentimos la pasión por la Tierra necesitamos entenderla en su dimensión material/biofísica, en su dinámica socio-metabólica. Como el legado del caminar de Carlos Walter por el continente no es estático sino movimiento, finalizamos planteando algunas preguntas contemporáneas que nos exigen ir más allá de las reflexiones y sentires que Carlos Walter nos compartió.

Palabras clave: ser colectivo; tierra; sociometabolismo; geobiografia.

ABSTRACT

Starting from Carlos Walter Porto-Gonçalves' provocation to think about "geobiographies", this article seeks to capture some of the fundamental lessons learned with said master and friend. These learnings resonate with us from the different territories that constitute us. These lessons have to do with: 1) being collective from the academy, but beyond it and, 2) those who feel the passion for the Earth need to understand it in its material/biophysical dimension, in its socio-metabolic dynamics. The legacy of Carlos Walter's journey through the continent is not static. Still, movement, we conclude by raising some contemporary questions that require us to go beyond the reflections and feelings that Carlos Walter shared with us.

Keywords: being collective; land and earth; socio-metabolism; geobiography.

Recibido: 25-07-2024 ● Aceptado: 30-08-2024

A CARLOS WALTER

Carlos querido, escribo este texto aun sintiendo el dolor de tu partida física. Dentro de los varios impactos, tu muerte hace mirarme. Interrogarme sobre ¿en qué estamos aquí y ahora? ¿en qué medida nuestro presente es fidedigno a los caminos intelectuales y políticos que emergían o se consolidaban durante el tiempo compartido y las complicidades políticas comunes? Desde esas preguntas, escribo estas palabras. Más allá de un ejercicio de sanación frente a tu siembra, escribo para recuperar algunas de las muchas lecciones aprendidas y también para preguntarnos ¿qué es lo que nos falta aprender? ¿qué es lo que no hemos visto o no hemos aprendido lo suficiente? Estas últimas preguntas me parecen fundamentales para honrar tu memoria. Por lo que te conozco detestarías cualquier ejercicio de canonización, y nos estarías instigando a seguir caminando y preguntándonos como nos enseña el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional que tanto querías/admirabas.

Este relato tiene componentes biográficos, o más bien "geo-biográficos" retomando la propuesta de Carlos Walter de ampliar la noción de biografía: "a biografia, como o nome indica – bio+grafia - é a trajetória de nosso corpo e, como sabemos, do espaço não dá para tirar o corpo fora. O corpo não está no espaço, o corpo na sua materialidade é o conjunto de nossas relações sociais-materiais com outros corpos através do que constitui o espaço que nos constitui" (Porto-Gonçalves: 2017, p.2). Así como no hay forma sacar el cuerpo del espacio, me parece que no hay modo de entender estas lecciones que caminamos junto a Carlos Walter y las re-existencias de los pueblos sin comprender cómo estos aprendizajes resuenan desde diferentes los territorios que nos constituyen.

VIAJE A LAS GEO-GRAFÍAS

Comencé el camino hacia las geo-grafías sin saberlo el año 2010. Viviendo en la provincia de Petorca, una región de transición entre el semiárido y el Valle Central de Chile, a 150km de Santiago. Pero Petorca no es sólo una región de transición de biomas sino también de culturas, de diferentes pueblos que transitaban por esta puerta al Norte Chico de lo que llamamos Chile antes de la colonización y que todavía tiene huellas en la territorialidad campesina que persiste. El 2010 fue el año más dramático que me tocó ver en los años que viví en ese territorio. La sensación general era que "no había agua". Agua superficial en el río no había hace 10 años, pero ahora era la falta de agua para la vida de muchos seres vivos (no sólo los humanos). Los sistemas comunitarios de agua potable no dieron abasto con las pocas reservas de agua que disponían. Fue ese el año que se comenzó a masificar el abastecimiento de agua potable, una solución que siempre se dijo era "para la emergencia". Pero una solución parcial que se mantiene por años (sigue hasta el día de hoy) deja de ser de emergencia y se vuelve la normalidad de muchas personas. En ese momento le decíamos "crisis hídrica" sin saber que esa era sólo la cara más visible de otras crisis, más tarde aprendería que "a atual disputa pelo controle e gestão da água, parte da crise ambiental, revela, também, a crise da racionalidade instrumental hegemônica na ciência da sociedade moderno-colonial" (Porto-Gonçalves: 2020, p.77). Todo ese drama convivía (y convive) con desiertos verdes de plantaciones de aguacate/palta. Ahí si había agua. Agua que termina en un restaurante lejano o en la mesa de una familia, principalmente del Norte Global.

La rabia de ese momento nos movilizaba. Muchas y muchos sentimos que había que "hacer". Y se hicieron muchas acciones, desde cortes de ruta, manifestaciones públicas, ir a impugnar a los políticos del Congreso, denuncias internacionales en medios de comunicación, organizarse y articularse con otros territorios que también vivían "la sequía y el saqueo". Pero en ese hacer, también sentía que había cosas que no lograba entender del todo sobre lo que ocurría en el territorio. ¿Qué le estaba pasando al río? ¿Qué posibilitó llegar al punto de tener campesinos/as con tierra para plantar, pero sin agua para cultivar alimentos y criar animales, y que los/as habitantes en general vieran amenazado incluso el abastecimiento de agua para el consumo humano? ¿Cómo llegamos a perder tanto? Uno de los caminos para tratar de responder esas preguntas fue llegar a la geografía. La geografía como posibilidad de entender de manera más integradora los distintos procesos que están ocurriendo en un territorio. Pero no servía cualquier geografía.

Un saber geográfico cientificista y que no se cuestiona su contribución a los espacios de opresión (Porto-Gonçalves, 1978), no logra dar cuenta del entramado que queríamos tratar de entender. Era necesaria otra geografía, una que fuera "mundana", "con olor a tierra" ("*cheiro de terra*" como dicen en Brasil), que pudiese conversar con las luchas (con más o menos épica) que se tejen desde abajo. ¿Existe esa geografía? Por lo menos en mi búsqueda, conversando con compañeros y compañeras llegué a la conclusión de que una de las mayores fuentes de esa geografía era lo que venía realizando Carlos Walter Porto-Gonçalves y el equipo de investigadorxs, estudiantes y activistas que confluía en el LEMTO (Laboratório de Estudos de Movimento Sociais e Territorialidades) de la Universidad Federal Fluminense. Una geografía comprometida con la transformación social y que no entiende de manera dicotómica sociedad y naturaleza, como Carlos Walter ya llamaba la atención en ese escrito seminal de 1978: "*A Geografia está em Crise. Viva a Geografia!*" (Porto-Gonçalves, 1978).

Son muchas las interpelaciones que nacieron en el compartir con Carlos Walter y el equipo del LEMTO. Pero ya se ha escrito bastante (y se seguirá escribiendo) sobre este legado, por lo que sólo quiero resaltar dos lecciones claves que aprendí de esa fuente y que siento que nos pueden seguir nutriendo para enfrentar las tormentas que vienen. La primera lección es ser colectivo desde la academia, pero más allá de ésta. Y la segunda es que quiénes sentimos la pasión por la Tierra necesitamos entenderla en su dimensión material/biofísica, en su dinámica socio-metabólica. Omito una tercera lección fundamental que es cómo Carlos Walter cambió nuestra mirada de entender el territorio, las territorialidades y entender las múltiples geo-grafías que se tejen, porque esta lección ya ha sido resaltada en los diferentes homenajes que se han realizado[1].

¿Ser nosotrxs desde la academia?

Comienzo el apartado como pregunta porque sigue siendo una interrogante abierta. Antes de compartir con Carlos Walter y el equipo del LEMTO, veía casi imposible crear tejidos colectivos en y desde la academia, a propósito de la realidad de las universidades en Chile, atravesada por violencias (físicas y epistémicas) y la instalada neoliberalización.

Pero en esa comunidad de afectos que era el LEMTO pude ver y sentir formas honestas, generosas y amorosas de vincularse dentro del espacio de la academia y más allá de ésta. Esta forma de relación que irradiaba Carlos Walter era coherente con un principio que él sentía básico en la vida: el principio del hacer en colectivo. Uno de los puntos más profundos de esta relación se dio al formar parte de la lucha de los serengueiros y serengueiras de Acre, en la Amazonía brasilera. Esto se refleja en la anécdota que usualmente contaba Carlos Walter y que plasmó en su memorial geobiográfico (Porto-Gonçalves: 2017). En el año 1988 los seringueiros de Acre en el Amazonas le pidieron colaborar en la descripción del área que pretendían reivindicar como "Reserva Extractivista". Para ello preparo un mosaico de imágenes satelitales para conversar no sólo con los líderes político-sindicales, sino también con las personas que ellos reconociesen como los verdaderos conocedores de la selva. El ejercicio comenzó con un extrañamiento de los participantes porque nunca se habían visto desde arriba. Esa perspectiva no era de ellos, sino de aquellos "que veem o espaço do alto, de longe, à distância" (Porto-Gonçalves: 2017, p.24). Pero de luego de un rato y algunos acomodos, empezaron a reconocer los verdores de las imágenes. A partir de ese momento, Carlos Walter relata:

[1] Uno de los homenajes más completos es el dossier "GEOGRAFANDO E RE-EXISTINDO: UM TRIBUTO A CARLOS WALTER PORTO-GONÇALVES" publicado por la revista Geographia de la Universidad Federal Fluminense de Brasil donde Carlos participó como profesor por muchos años: https://periodicos.uff.br/geographia/issue/view/3040

> (...) me dei conta de que eu era o que menos conhecia aquela geografia, haja vista os detalhes com que se referiam àquele espaço rigorosamente sob análise para fazer o memorial descritivo, etapa preliminar de um processo jurídico de demarcação de terra. Num quarto momento cognitivo me dei conta, pela primeira vez, que estava ajudando não só a demarcar a terra, mas a grafar a terra, a geografar. Que era possível grafar a terra a partir de outro lugar que não o Estado, conforme a tradição da Geografia por suas relações íntimas com o Estado que nos pariu (Porto-Gonçalves: 2017, p.25).

Esa sensibilidad no hubiese sido posible sin un saber escuchar. Comprender profundamente el lugar de conocimiento que está imbuido en el hacer de los pueblos. Aquí hay una lección enorme del caminar de Carlos Walter: sus principales contribuciones a la academia y el pensamiento crítico en general fueron a partir de preocupaciones y escuchar conocimientos que se tejían fuera de la academia. Ese principio era un antídoto para los aislamientos en el templo académico. Esa sensibilidad implica situarse en un lugar de humildad. Una otra posición para relacionarse con esas luchas.

Cuando en ese mismo periodo escuchó las reivindicaciones de los pueblos indígenas de tierras bajas en la Amazonía boliviana de que: "no queremos tierra, queremos territorio", él mismo dice que no lograba entender lo que querían decir "¿cómo es eso que no quieren tierra y quieren territorio?" Pero esa perplejidad, esa apertura le permitió a Carlos Walter lograr entender qué es lo que estaban queriendo decir, qué es lo que estaban planteando en su lucha. No era la reforma agraria clásica, no era la lucha socialista clásica de la clase obrera, sino que era otra cosa. Esa escucha la siguió realizando en los años siguientes con los pueblos del Cerrado (sabana brasilera), de la Amazonía de Bolivia y Ecuador, con las y los zapatistas en Chiapas, con el pueblo mapuche, entre otros pueblos del Abya Yala.

Una de las mayores materializaciones de esta forma de ser colectivo y de interpelar a la academia (y que tuve la fortuna de ser parte) fueron los encuentros "por la tierra y el territorio" organizados por el LEMTO (con el apoyo del Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica con base en Bolivia) en los años 2016 en Guapiaçu (estado de Rio de Janeiro) y 2018 en Marabá (estado de Pará). En estos dos encuentros se invitaron a líderes y lideresas comunitarias de base de todas las regiones de Brasil. Aquí, más que plantear ejes temáticos desde los saberes disciplinados de la academia, se convidó a conversar sobre cuatro principios básicos para la vida: Comer – Curar – Habitar – Convivir. Y no sólo importaba los principios que provocaban la conversación, también nos pareció fundamental plantear otras formas de reflexión colectiva. Como se plantea en la memoria del encuentro del año 2016:

> Os objetivos não poderiam ser realizados sem que buscássemos, do começo ao fim, dias intensos de fraterna convivência, reflexão coletiva, exercício concreto da autonomia e da comunalidade, de relato e troca de experiências de sistematização de experiências de r-existências profundamente inspiradoras de outros (velhos? Novos?) horizontes de futuro (LEMTO: 2016, p.3).

Como decía el subtítulo de ese encuentro, fue "compartiendo el fruto y los sueños". Construyendo desde los afectos. Desde ahí era que se planteaba la tarea de ser en colectivo. En una palabra que se torna hacer concreto. Desde ahí Carlos Walter buscaba que encarnáramos el ser nosotrxs.



Imagen 1 – Memoria del Encuentro por la tierra y el territorio año 2016
Fuente: Registro fotográfico del Laboratório de Estudos de Movimento Sociais e Territorialidades (LEMTO)

Territorio y metabolismo de la Tierra

Todas las tensiones entre territorialidades y procesos de territorialización ocurren en lugares concretos y entre determinados seres corpóreos, lo que nos remite a la **geograficidad** como un componente central de los conflictos. Una contribución importante menos conocido del trabajo de Carlos Walter y el equipo del LEMTO, es la preocupación sistemática por analizar dicha geograficidad.

Este reconocimiento de la geograficidad de la dinámica territorial, conlleva además una comprensión de la relación cultura-naturaleza que devele no sólo sus aspectos simbólicos (las concepciones sobre naturaleza), sino también un estudio de las interacciones geobiofísicas contenidas en los procesos de territorialización. Este aspecto geobiofísico ha sido subvalorado en parte importante de los análisis desde la geografía crítica (tanto marxista como decolonial). La tendencia más difundida de la geografía crítica marxista hace un análisis sobre la producción de socio-naturalezas que el capitalismo realiza por medio de su proceso de acumulación, develando el carácter "híbrido" del espacio construido y desnaturalizando la propia idea de "naturaleza" (Harvey: 2018; Swyngedouw: 2004). Por otro lado, la naciente geografía crítica decolonial ha realizado esfuerzos para hacer una crítica epistémica a las formas eurocéntricas de producción de conocimiento y sus efectos espaciales, al mismo tiempo que se preocupa por reconocer los saberes otros de las clases/grupos en situación de subalternización por la modernidad/colonialidad (Cruz y Oliveira: 2017). No obstante, ambas perspectivas desde diferentes lugares de crítica, acaban siendo presas por ciertos niveles

de abstracción que no profundizan en las dinámicas geobiofísicas que son recreadas y/o destruidas en las prácticas sociales. Trataremos de avanzar en este camino colocando la discusión sobre socio-metabolismo.

Carlos Walter escapó recurrentemente de ese vaciamiento de las dinámicas geobiofísicas que posibilitan la vida. Su temprano amor por la geomorfología cuando estudiante de geografía y sus jóvenes labores como ayudante de "Pedología" y "Geomorfología Costera" le dieron la "convicção que a dinâmica ecogeográfica ou geoecológica é fundamental para o devir social… com enormes implicações epistêmicas e políticas para mim" (Porto-Gonçalves: 2017, p.18).

Desde este lugar es que Carlos Walter aportó al debate sobre el sociometabolismo. Más allá de la discusión académica refinada que se pueda sacar poniendo a debatir a John Bellamy-Foster, Jason Moore, Victor Toledo o Marina Fischer-Kowalski, entre otros, lo que me parece valioso de los aportes de Carlos Walter a la noción de sociometabolismo es haber "teñido" de territorio la discusión. La muestra más concreta fue su reflexión sobre el conflicto en Correntina (estado de Bahía en Brasil). Luego de años de presenciar la disminución de sus fuentes de agua dependientes del río Arrojado, en el año 2017 explotó un conflicto donde los campesinos/as responsabilizan a los grandes hacendados del agronegocio de concentrar el uso de las aguas de la región para sus fines lucrativos, reivindicando la defensa del agua que abastece a comunidades centenarias. Campesinos/as se movilizaron masivamente en la hacienda del grupo Igarashi y en las calles del municipio denunciando no sólo el atentado a la vida que genera la falta de agua para la población de la región, sino también el progresivo "asesinato" del río Arrojado. Es desde esa realidad que Carlos Walter reflexionó que "o metabolismo da relação sociedade-natureza requer que se desvendem as relações sociais, culturais e de poder para que possamos compreender as contradições em curso. Talvez por isso tenha calado tão fundo a palavra de ordem: 'Ninguém vai morrer de sede nas margens do rio Arrojado'" (Porto-Gonçalves y Britto: 2019, p.52).

Así, la dinámica socio-metabólica no está ajena a las relaciones de poder entre diferentes clases y grupos sociales. Cuando las formas de vida se ponen en riesgo o se contraponen producto de estas relaciones, emerge la dimensión conflictiva. En ese camino, podemos territorializar la discusión de los metabolismos. Cuando hablamos de territorializar, nos referimos a que las dinámicas socio-metabólicas están geográficamente configuradas, que involucran características geobiofísicas específicas, así como formas de vida diversas, que son atravesadas por relaciones de poder desplegadas en los territorios. No hablamos acá metabolismo del capital en abstracto, ni tampoco como una simple medición de la cantidad de flujos de energía y materia que circulan. Poner al territorio y sus tensiones de territorialidades comprender que la "complexa relação metabólica terra-solo-subsolo-água-sol-clima-plantas-animais e os múltiplos gêneros de vida que se conformaram conformando múltiplas matrizes de racionalidade na região" (Porto-Gonçalves y Britto: 2019, p.30). Su explicación para el uso continuado de estos conceptos era genial:

> Entenda o leitor que com essa expressão ampla - terra-solo-relevo-subsolo-clima-água-plantas-animais – queremos indicar os limites do debate do mundo agrário à questão da terra, quase sempre reduzida à sua dimensão espacial de extensão. A questão fundiária é mais que a questão da terra e embora permaneça central o debate do seu monopólio, da sua concentração, é preciso entender que está implicado todo o metabolismo terra-água-topografia-plantas-animais fotossíntese da vida (Porto-Gonçalves y Britto: 2019, p.30).

Por estos motivos se resistía a pensar tierra y agua de manera separada, como ahora suele hacerlo cierta Ecología Política que fetichiza el agua y la desconecta de su relación metabólica con la tierra y el territorio. Por esto mismo, cuando Carlos Walter hablaba de **"Pasión de la tierra"** sabemos que lo plantea desde este complejo entramado, que va mucho más allá de la cuestión agraria clásica.

Con estos aportes volví a mirar la historia de larga duración del Valle Central en Chile y la provincia de Petorca en particular. Observar las relaciones sociohistóricas permitieron entender que un componente nuevo que rompe con la dinámica sociometabólica del lugar es que la desterritorialización provocada por la agroexportación frutícola ha imposibilitado la autosubsistencia y la autonomía alimentaria de las clases/grupos en situación de subalternización que habitan la zona. Es decir, sea bajo ocupaciones indígenas

previas a la invasión española, el sistema de encomiendas, la delimitación de "pueblos de indios" e incluso durante el inquilinaje de la hacienda, indígenas y luego campesinos/as, siempre tuvieron las condiciones materiales para poder producir parte de su alimento cultivando la tierra y criando animales. Esto da cuenta de la radicalidad del proceso expropiatorio que se vivencia en este territorio. La aceleración del sociometabolismo del capital ha sido tal, que cada vez más imposibilita la coexistencia con otras formas de relaciones sociometabólicas que hasta el momento han permanecido excluidas o subordinadas a su dinámica (Panez, 2022). Lo que Carlos Walter observaba en Brasil y lo que miramos en Chile no son sólo excesos excepcionales. Mirar desde la ruptura de los metabolismos nos permite entender la profundidad del colapso ambiental en curso y sospechar de las reducciones que se hacen a la "mitigación y adaptación al cambio climático" por parte de los poderes corporativos, las agencias estatales y las organizaciones **neo-**gubernamentales (como Carlos Walter gustaba de llamar a las ONGs hegemónicas).

EL REGRESO Y LO QUE NO TERMINAR DE DESPERTAR

Con esta cosecha de aprendizajes vuelvo a Chile el año 2019. Es un regreso esperanzador porque sobre todo desde el año 2011 veníamos observando una efervescencia en aumento. Cada vez más personas levantándose contra el despojo que generaba el neoliberalismo. En ese momento lo caracterizaba como un creciente proceso de politización en el que se resquebrajaba la subjetividad neoliberal, que es uno de los pilares que ha permitido que el modelo siga vivo a pesar de las precarizaciones que provoca para la vida en general (Panez, 2022).

Octubre de 2019 fue el auge de esa esperanza, que nos daba convicción que nos estábamos convirtiendo en "el río recuperando su cauce". Fue ese el momento en el que escribimos con Carlos Walter que en Chile se estaba impugnando el "Principio Potosí" y que el "momento chileno está grávido de outros horizontes de sentido para a vida num momento em que as esquerdas parecem ter perdido os dentes ou as asas. E, para superar esse quadro há que se pensar/agir para além do eeuurocentrismo que atravessa as direitas e as esquerdas hegemônicas até aqui" (Porto-Gonçalves y Panez: 2020, p.6).

La historia desde octubre de 2019 hasta acá es conocida: acuerdo constituyente de la clase política "por la paz", el comienzo de la pandemia, las elecciones de la primera constituyente y el posterior rechazo de la propuesta de nueva constitución el 04 de septiembre de 2022. Contrario a lo que gritaban las calles a fines del 2019: "¡Chile despertó!" el ciclo político nos abofeteaba la cara y nos recordaba que "había sentires que no terminaban de despertar". Más allá de los abundantes análisis de "conflictólogos" y "revueltólogos" sobre las causas de la derrota política, me parece que una pista valiosa es preguntarnos a nosotrxs sobre "qué es lo que no termina de despertar".

El bloqueo epistémico que nos habita

Entender las profundidades del despojo en Petorca me llevó a remirar los últimos 40 años de conflictos y resistencias territoriales en Chile. En esa trayectoria hay algo muy claro que aparece como horizonte político que tiene que ver con el cambio constitucional. Ese es uno de los corazones de la dictadura, el diseño de un nuevo sistema de normas que amparaba la mercantilización y privatización radical de la vida (sintetizada en la Constitución chilena de 1980). Un ejemplo de esto en lo que se refiere a la cuestión hídrica, es el código de aguas de 1981 que reconoce el agua como un bien económico y operacionaliza el principio constitucional de que aquellos que tengan derechos o concesiones de aguas van a ser considerados sus propietarios, posibilitando que estos compren o vendan estos derechos de agua como si fuese cualquier otra mercancía. Este tipo de principios son muy violentos y se convirtieron en una bandera muy fuerte de lucha durante décadas. Además, influyó mucho que se tratara de la Constitución de Pinochet. Si bien algunxs mirábamos con desconfianza el proceso constituyente (me incluyo), por lo menos era un intento de erradicar la Constitución del dictador. Entonces, cuando se abre el tema de la Constituyente luego de la revuelta, muchas organizaciones participaron de ese proceso (con desconfianza algunas) y lograron hacer una propuesta que

proponía la des-privatización del agua. Además, la propuesta reconocía la soberanía alimentaria, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, los derechos de la naturaleza, la inapropiabilidad de los bienes comunes naturales, entre otros principios.

No obstante, esa propuesta finalmente fue derrotada en el plebiscito. Me parece que esa derrota exige construir un momento de balance, reflexionar sobre cómo llegamos a esto. Tratando de hacer un ejercicio político comprensivo, en la historia de estos conflictos y estos movimientos se colocaron muchos esfuerzos y energías al cambio constitucional y la derrota del plebiscito constitucional marca el cierre de un ciclo político que tuvo ese énfasis. Decimos que se cierra un ciclo porque históricamente la reivindicación de muchos movimientos por el territorio en Chile estuvo centrada en el cambio constitucional y el cambio de las legislaciones neoliberales en general. **¿Qué pasa cuando esa aspiración de romper los candados institucionales se vuelve casi inviable?** Es un momento difícil que requiere reflexionar sobre ¿qué aprendizajes sacamos de este ciclo político de las luchas por el territorio de la postdictadura? ¿Qué se logró y en qué se falló durante estos años de estar en movimiento? Además de aprender del ciclo recorrido, parece importante re-imaginar nuestros horizontes políticos y nuestras formas de hacer política. Sobre lo primero ¿cómo diseñar horizontes políticos que no estén tan anclados en la modificación de leyes, normas, tratados y constituciones? En un escenario político hostil para las reivindicaciones por la defensa del agua y el territorio, ¿Qué otros caminos son necesarios explorar y reforzar? Y sobre nuestras formas de hacer política ¿cómo profundizamos nuestras acciones concretas desde los territorios para aportar a que las múltiples vidas sigan fluyendo?

Frente al fuerte "sueño constituyente", cabe preguntarnos a dónde nos llevan dichos sueños, independientemente de las razones de la derrota. ¿En qué medida, si ponemos mucha energía en un cambio legal (en este caso constitucional), eso nos impide ver otros caminos y otros horizontes? Nos pasa mucho en Chile, así como en otros países de América Latina como Argentina o Uruguay, la dificultad de no poder ver otro horizonte, hay una mirada estadocéntrica muy fuerte que nos impide ver más allá (recuperando acá también las reflexiones de Raquel Gutiérrez [2017]).

Esto se conecta con una de las grandes preocupaciones que compartíamos con Carlos Walter y que sigue abierta: ***¿cómo hacer articulaciones locales y supra locales que no vacíen lo local?", "¿cómo hacer frente al problema del Estado para los movimientos emancipatorios sin caer ni en la 'autonomía ingenua' ni en los errores repetidos de las izquierdas?***. Esta síntesis que Carlos Walter plasmaba en su texto "De utopias e de topoi: espaço e poder em questão" (Porto-Gonçalves: 2021) me parece son preguntas claves que atraviesan los laberintos que habitan los pueblos del continente y los caminos de quienes buscamos horizontes emancipatorios. Pensando desde Chile, ¿cómo nos rearmamos colectivamente? ¿cómo nos sacamos efectivamente este bloqueo cognitivo y epistémico que nos impide mirar otras cosas? Es tal el nivel de crisis y despojo que necesitamos pensar más allá. Es necesario buscar caminos fuera de las derechas, ultraderechas y progresismos.

CAMINO HACIA LO QUE FALTA

Como decíamos al inicio de este escrito, Carlos Walter detestaría cualquier intento de "canonización" y que la idea de legado de su caminar por el continente quedara como algo estático y cerrado. Si hay algo que son las geo-grafías, eso es movimiento. Pero el seguir en movimiento no sólo responde a un deseo póstumo. También responde a que efectivamente hay preguntas actuales que nos exigen ir más allá de las reflexiones y sentires que Carlos Walter nos compartió.

Como el mismo Carlos recordaba recuperando al poeta Luis de Camões, el momento contemporáneo se caracteriza porque "estamos navegando en mares nunca antes navegados". Momentos en que los mapas de navegación no nos sirven para seguir caminando. "¿De qué sirve el mapa en mar que nunca antes fue navegado? Eso es el caos sistémico" recordaba en la última conferencia que realizó el 2023. Tratando de

aportar a ampliar nuestro repertorio cognitivo para la comprensión del momento que estamos viviendo, planteo dos "más allá de Carlos Walter" que me parecen urgentes.

Restaurar los metabolismos de la (T)tierra

Estamos en un punto en el que se ha hablado bastante de la ruptura o factura metabólica que el sistema-mundo moderno colonial está provocando para los ciclos de vida. Mucho menos hemos hablado sobre cómo restauramos los metabolismos de la Tierra. Acá hay una limitación de gran parte de la Ecología Política y la Geografía crítica que se han dedicado a develar las formas del despojo, la gramática de los conflictos y las luchas de resisten y re-existen a los extractivismo. Si bien hablamos de que gran parte de las propuestas están en los saberes de los pueblos, sería una idealización pensar que todas las propuestas ya están dichas y a nuestro alcance. ¿Cómo aportamos de manera más concreta a restaurar los tejidos de vida? Se requieren más conocimientos y esfuerzos en movimiento para avanzar en ese camino. Sobre todo, en aquellos territorios golpeado por los impactos socio-ecológicos de la acumulación de capital. En mi experiencia, la denuncia contra el despojo y la lucha anti-extractivista se alimenta de la indignación y la injusticia frente a la realidad que vivimos, pero es una energía que se agota si no va acompañada de propuestas que nos permitan permanecer y vivir dignamente en el territorio. Ahí es donde se vuelve necesario "sembrar esperanza", tejer acciones concretas que posibiliten que la vida re-brote, y que pongan nuestras palabras más cerca de nuestras prácticas, de nuestro hacer en el territorio. En el último tiempo he podido conocer experiencias de agroecología campesina que plantean propuestas concretas para enfrentar la crisis civilizatoria y que restauran los metabolismos de la tierra.

Al mismo tiempo, para que ese camino sea fértil para pensar horizontes, me parece que no tiene que ser ingenuo sobre los efectos de las devastaciones en curso (y ahí la dinámica socio-metabólica nos aporta mucho). Tocará la misión de restaurar lo que se pueda restaurar porque, como los pueblos y las reflexiones de personas como D. Haraway (2019) y A. Tsing (2021) nos han recalcado, también es importante entender y aprender a habitar en un planeta dañado. La aceleración metabólica del capital ha generado heridas a la Tierra que no son posibles de sanar en el corto y mediano plazo. ¿Cómo habitar ese daño? ¿Cómo con-vivir con el duelo de las vidas que se extinguen? Son interrogantes que se nos abren.

Pensar lo abigarrado

El trabajo de Carlos Walter, sobre todo en sus últimos treinta años, tuvo como uno de los focos centrales apuntar a reconocer las múltiples otras territorialidades. Como él mismo contaba, muchas veces se veía en otros escritos posteriores continuando aquel artículo "Da Geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades" del año 2002. Fue uno de quiénes más contribuyó a caracterizar el "giro territorial de las luchas emancipatorias en América Latina/Abya Yala", una elaboración realizada por los grupos en resistencia, que trasciende la reivindicación clásica de la reforma agraria que apelaba a una redistribución de la propiedad de la tierra y la entrega de una porción de esta a los/as oprimidos. Diferentes luchas de pueblos indígenas, campesinos y comunidades afrodescendientes nos fueron indicando este léxico teórico-político que emergía en el continente.

Sin embargo, han pasado más de tres décadas desde este giro territorial desde los pueblos de América Latina/Abya Yala. Reflexiones que fueron pioneras en su momento se han vuelto material de estudio de una parte de las cátedras de pensamiento crítico del continente. Lo que algunos maestros y maestras escucharon junto al río, el bosque, el fogón o la barricada, ahora han pasado a formar parte de "verdades académicas".

En ese camino, los aportes de Carlos Walter y otros/as compañeros/as en esta senda tiene el riesgo de llevarnos a esencialismos o nuevos discursos normativos si se adoptan sin cuestionamientos. Vale aquí un ejemplo. Es una inspiración inmensa la lucha por la autonomía de pueblos como el Nasa, Mapuche, Mayas Zapatistas en diferentes geografías, pero ¿qué pasa en aquellos territorios donde la resistencia no es re-

existencia? ¿qué ocurre en los espacios dónde los procesos son más contradictorios e impuros de lo que nos gustaría? Esto lo he visto fuertemente en el regreso a Chile y conocer regiones como las de Maule y Ñuble, en el centro-sur del país. En estos territorios hay un fuerte peso del latifundio y el mestizaje de lo campesino con intentos de blanqueamiento bajo una identidad "uninacional". Pero al mismo tiempo, son unos de los corazones de la producción campesina en el país. A diferencias de otras regiones del Valle Central donde el agronegocio ha avasallado con mayor fuerza, acá persisten prácticas campesinas potentes y autónomas, aunque sin la notoria épica de una ontología relacional que las vuelvan "tan otras". Estos cuestionamientos me han llevado a tratar de entender más esas "territorialidades abigarradas" donde conviven diferentes espacio-tiempos y que no son una alteridad tan cristalina a la modernidad. Al contrario, sus prácticas están imbuidas de modernidad al mismo tiempo que la resisten (Zavaleta, 2021). De esta forma, ¿cómo hacer para que la búsqueda de otras territorialidades no se vuelva un tipo ideal que procuremos "encajar en la realidad"? Quizás pensar más lo abigarrado, lo contradictorio y lo fracturado pueden ser pistas.

PASIÓN POR LA VIDA

Todas estas reflexiones no se dan en el vacío ni ausente de cuerpos, como decíamos al inicio con las geobiografías. Carlos Walter era un ser profundamente vital. Entusiasmado como si fuera un niño cuando escuchaba o leía palabras que nos abrían horizontes. Apasionado en sus clases y conferencias. Incontinente verbal para compartir saberes. Maravillado de la cultura popular brasilera. Constantemente asombrado cuando visitaba diferentes territorios y compartía con las/os de abajo.

En esa vitalidad había un profundo amor por la vida, por sus sabias manifestaciones mundanas y especialmente de la vida de los grupos y clases subalternizadas. Frecuentemente recordaba la letra de la canción de samba "Notícia de jornal" que finalizaba con la frase "nuestro dolor no sale en el periódico", llamando la atención sobre esa vida que muchas veces escapa a las luces mediáticas y académicas. Esa vida de la que muchos y muchas provenimos. Ahí está ese amor a la "pulsación de la vida del pueblo" de la que hablaba Rosa Luxemburgo, a quién ambos admirábamos por su sensibilidad, agudeza y heterodoxia.

Recuerdo esos momentos que celebrábamos. Recuerdo un día que vino a casa junto a otras amistades, en esa dicha sencilla que nos provoca la fiesta. Abrazados en un momento, cantábamos felices una canción de samba de raíz. Ahora que la vuelvo a recordar, siento que refleja mucho de la dureza de la vida de los/as de abajo, pero que al mismo tiempo persiste y nos provoca alegría: **"***Samba, agoniza mas não morre, alguém sempre te socorre***".** Como ahora, que he sufrido escribiendo este escrito, pero que la tristeza y los recuerdos me han conectado con lo más profundo del sentir estar vivo. Gracias por la pasión por la vida Carlos.

BIBLIOGRAFÍA

CRUZ, V.; OLIVEIRA, D. (2017). *Geografia e Giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico.* Letra capital, Rio de Janeiro.

ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Popayán.

GUTIERREZ, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de sueños, Madrid.

HARAWAY, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*. Consonni, Bilbao.

HARVEY, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Traficantes de sueños, Madrid.

LEMTO (2016) Memória do IV Encontro pela terra-território, Guapiaçu, 2016. Laboratório de Estudos de Movimento Sociais e Territorialidades, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

PANEZ, A. (2022). El Río recuperando su cauce: Despojos y resistencias en los conflictos por agua-tierra-territorio bajo el neoliberalismo en Chile. EDUEPB, Campina Grande.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002). "Da Geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades". En: La guerra infinita: hegemonía y terror mundial. A. Ceceña y E. Sader (comps.) pp. 217-256. CLACSO: Buenos Aires.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2020). Água enquanto disputa epistêmica e Política para Além dos três estados da água. En: La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas. Denisse Roca-Servat. Jenni Perdomo-Sánchez (coords.). CLACSO, Buenos Aires.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2021). De utopias e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na américa latina/abya yala). En: Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: re-existencias y -horizontes societales frente al capital en América Latina (p. 17-70). : López, P. y Betancourt, M. (coords.). CLACSO, Buenos Aires.

PORTO-GONÇALVES, C. W. y BRITTO, S. (2019). Os pivôs da discórdia e a digna raiva: uma análise dos conflitos por terra, água e território em Correntina – BA. Comissão Pastoral da Terra, Goiânia.

PORTO-GONÇALVES, C. W. y PANEZ, A. (2020). Chile: A Impugnação do Princípio Potosí e os Desafios do Processo Instituinte. Repositorio del Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA) https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/217046

PORTO-GONÇALVES, C.W. (1978). "A Geografia está em Crise. Viva a Geografia!". Boletim Paulista de Geografia, No.55, 5-29.

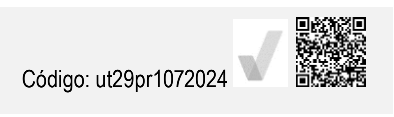
SWYNGEDOUW, E. (2004). *Social Power and the Urbanization of Water. Flows of Power*. Geographical and Environmental Studies Series, Oxford.

TSING, A. (2021). La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas. Capitán Swing, Madrid.

ZAVALETA, R. (2021). *Horizontes de visibilidad. Aportes latinoamericanos marxistas*. Traficantes De Sueños, Madrid.

BIODATA

Alexander PANEZ: Nacido en Valparaíso (Chile) y papá de Alicia y Emilio. Doctor en Geografía por la Universidad Federal Fluminense (Brasil). Académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Bio-Bio (Concepción, Chile). Es integrante del Grupo de Trabajo "Estudios críticos del desarrollo rural" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Como investigador-activista se dedica a indagar sobre procesos de despojo sobre el agua-tierra-territorio, las disputas frente al agronegocio y las alternativas que se tejen en los territorios más allá de esos procesos. Además de diferentes artículos en revistas, recientemente publicó el libro "El río recuperando su cauce: Despojos y resistencias en los conflictos por agua-tierra-territorio bajo el neoliberalismo en Chile" (2022).







ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879578
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El sueño que nos une: la huella de Carlos Walter Porto Gonçalves en la integración de Abya Yala desde las geografías de la praxis desde abajo[1]

The dream that unites us: the footprint of Carlos Walter Porto-Gonçalves in the integration of Abya Yala from the geographies of praxis from below

Pablo MANSILLA QUIÑONES
pablo.mansilla@pucv.cl
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879578

RESUMEN

Este artículo analiza dos aspectos de la obra del maestro Carlos Walter Porto Gonçalves, su enseñanza de una nueva geografía que emana a partir del compromiso político con las luchas por la tierra, promoviendo una geografía de la praxis para la descolonización epistémica. Y al mismo tiempo la propia praxis de su labor aportando a la producción de redes territoriales emancipatorias en Abya Yala mediante la promoción de los seminarios de Integración de América Latina Desde Abajo.

Palabras clave: Carlos Walter Porto Gonçalves, Geografía de la praxis, descolonización epistémica, redes territoriales emancipatorias, América Latina desde abajo Abya Yala.

ABSTRACT

This article analyzes two aspects of the work of Master Carlos Walter Porto Gonçalves: his teaching of a new geography that emerges from a political commitment to land struggles, promoting a geography of praxis for epistemic decolonization. At the same time, it examines his own praxis, contributing to the production of emancipatory territorial networks in Abya Yala through the promotion of the "Integration of Latin America from Below" seminars.

Keywords: Carlos Walter Porto Gonçalves, Geography of Praxis, epistemic decolonization, emancipatory territorial networks, Latin America from Below, Abya Yala.

Recibido: 12-08-2024 ● Aceptado: 01-09-2024

[1] Este texto corresponde a resultados de las reflexiones del proyecto ANID ANILLOS ATE230072 "Pluriversos Climáticos" www.pluriversosclimaticos.cl



"Solo mueren los que no han vivido, porque al que vive no lo mata nadie"
Con la raíz afuera, Horacio Guarany.

UN SUEÑO PARA EL RETORNO

Dos veces he soñado con Carlos Walter Porto Gonçalves después de su muerte. En mis sueños, lo he visto en el contexto del "Laboratorio de Estudios de Movimiento Sociales y Territorialidades" (LEMTO), que él dirigía en la Universidad Federal Fluminense, rodeado de jóvenes, con su energía y su sencillez de siempre, impulsándonos a estar en movimiento. Después de estos sueños, me he sentido conmovido durante un par de días, reflexionando sobre el camino aprendido y recorrido bajo su influencia.

Según aprendí con los compañeros Wayuu (a quienes conocí por medio de Carlos Walter), soñar con alguien que ya ha partido es relevante pues indica que es necesario volver al lugar donde se encuentran sus restos, y realizar un segundo entierro para que la persona pueda alcanzar su descanso eterno. Luego de ese rito, se dice que el alma de quien ha partido podrá habitar para siempre en los lugares que vivió.

En este ensayo busco volver sobre el pensar en el hacer del maestro Carlos Walter. Es decir, las enseñanzas que nos legó no tan sólo en sus escritos, sino en la propia geografía de la praxis que él marcó sobre la tierra. Particularmente, en este escrito doy cuenta de la acción política que desplegó en la construcción de redes territoriales entre luchas autonomistas de Abya Yala que se extendieron por Venezuela, Chile, Bolivia, Ecuador, Colombia y Brasil, entre otros países en los que impulsó redes de colaboración y apoyo mutuo entre movimientos sociales. Esta faceta de su trabajo demuestra la manera en que Carlos Walter comprendía su rol como intelectual de los movimientos sociales, aportando a escalar globalmente las luchas territoriales locales aportando a promover la emancipación social a escala continental.

Carlos Walter, como un intelectual en movimiento, sabía y al mismo tiempo enseñaba que la única manera de construir una nueva geografía crítica y descolonial era estando en movimiento en y desde los territorios, involucrándose en la acción política emancipatoria de los movimientos sociales[2]. Sabiendo que en ese hacer junto a las luchas sociales emerge otra geografía, la que él denominaba como una "geografía desde abajo", repleta de saberes y prácticas territoriales transformadoras capaces de enseñarnos otros mundos posibles.

La praxis política que impulsó Carlos Walter es un aspecto diferenciador de su obra, especialmente relevante hoy en día, cuando el pensamiento decolonial está siendo utilizado como una nueva moda epistemológica, despolitizada y totalmente ajena al compromiso con los pueblos y territorios que luchan por la descolonización. Esta moda se sitúa en el privilegio que permite a los intelectuales latinoamericanos exotizar su origen para ingresar en universidades y revistas del norte global. Y que de la misma forma permite a los intelectuales situados en las universidades del norte global hegemónico, encontrar una novedad epistémica para publicar en revistas de alto impacto. Como ha dicho la propia Silvia Rivera Cusicanqui "*lo decolonial es una moda, lo postcolonial un deseo, y lo anticolonial un deber*"[3]. De ahí la crítica también puesta por Carlos Walter en torno a la necesidad de un involucramiento político en los procesos territoriales

[2] Recuerdo una anécdota que ilustra esto. En el año 2013, Carlos Walter fue uno de los organizadores de del IV Encuentro de la Cátedra América Latina y Colonialidad del Poder (Haesbaert, 2024), realizado en Río de Janeiro, con la presencia de Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Alberto Acosta entre otros. En una de la sesiones, cuando uno de los intelectuales se encontraba hablando (desde la cabeza) frente a más de 200 personas en un salón lleno, de pronto desde el fondo del salón comenzó a sonar un instrumento indígena hecho con semillas, el sonido comenzó a ser cada vez más fuerte y de pronto irrumpió en el salón un jovén indígena *guaraní kaiowa* con sus vestimentas tradicionales, se acercó hasta en frente del escenario y comenzó un ritual de bendición y conexión espiritual con el territorio y los asistentes al evento. Luego se presentó como uno de las integrantes de la Aldea Maracaná, lugar en resistencia al interior de la ciudad de Río de Janeiro, que se encontraba resistiendo los desalojos generados para los preparativos de la copa mundial de fútbol. El joven indígena invitaba a los participantes de la actividad a romper el muro académico del evento, y visitar este territorio en resistencia. Tanto Carlos Walter, como Katherine Walsh respondieron a este llamado y se involucraron visitando en los días siguientes el lugar, compartiendo y hablando de experiencias de universidades indígenas, territorios y autonomías# construyendo relaciones para transformar América.

[3] Extraído de: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena

superando las fronteras epistémicas entre la academia y las luchas sociales, como él mismo señala citando las palabras del dirigente Ecuatoriano Luis Macas: "*la lucha es epistémica y política*" (Porto Goncalvez, 2011).

Así, no debe llamar la atención que el legado intelectual y epistémico de Carlos Walter pueda ser encontrado más allá de sus libros y artículos, en la praxis política junto a los movimientos sociales y de pueblos originarios junto a quienes dejó una profunda marca en la tierra de Abya Yala. En su hacer en y con el territorio, es donde construyó caminos para impulsar las re-existencias territoriales de Abya Yala.

Escuchar a Carlos Walter era algo increíble pues difería la experiencia tradicional de las universidades y espacios académicos anclados en la tradición del conocimiento científico eurocéntrico moderno colonial, que se centra en la profesionalización de los estudiantes y que promueve la imagen de la ciencia como un conocimiento universal y neutral. Carlos Walter pensaba en y desde América Latina[4], indagaba en la búsqueda de otras epistemologías más allá del pensamiento científico eurocéntrico (Porto-Gonçalves, 2009), a través de una reflexión rizomática que conectaba lugares, ideas, hechos históricos en múltiples escalas. Esto le permitía tener la capacidad de superar las dicotomías local/global; cultura/naturaleza; pasado/presente, entre otros pares binarios propios del pensamiento moderno. De tal forma, las ideas de Carlos Walter permiten comprender que los diversos hechos que constituyen la realidad territorial y ambiental de América Latina, se encuentran profundamente entrelazadas y abigarradas en procesos de larga duración, y que en ellos radica siempre la oposición de fuerza entre dominación y autonomía.

La fuerza de las palabras de Carlos Walter residía en la producción de un conocimiento situado, es decir, en una geografía encarnada desde su propia experiencia de habitar en América Latina, como él mismo decía, una *geo-grafía* como representación propia de la tierra (Porto Gonçalves, 2001). Su profunda experiencia en el oficio geográfico explorando territorios alternativos a la modernidad donde se gestan proyectos alternativos a las formas capitalistas y racistas de producción de espacio geográfico, lo había llevado a conocer el territorio desde dentro y en la epistemología y ontología de los movimientos sociales (en especial su profunda conexión con la Amazonia y Chico Mendez). Así, escuchar a Carlos Walter tenía una genialidad especial por la originalidad de su pensamiento, pues lo que él comunicaba no era la mera traducción o copia del pensamiento de otros autores, sino un diálogo situado y encarnado, una representación propia de la geografía (una geografía de autor), que entraba en debate crítico con las ideas de otros pensadores del mundo.

En sus presentaciones Carlos Walter usaba como recurso para proyectar la fuerza de su voz a través del cuerpo, como comúnmente lo hacen los participantes de los movimientos sociales en los relatos de las experiencias de lucha que han encarnado. A diferencia del intelectual tradicional que habla desde la cabeza, Carlos Walter hablaba y escribía encarnadamente, y hacía que su palabra llegara con fuerza atravesando y remeciendo a sus oyentes (Acselrad, 2024).

Escribo este ensayo a modo de homenaje, como un retorno a los encuentros que tuve con el gran maestro que influyó profundamente en mi trayectoria de vida y en mi pensamiento. Que si bien no fue mi tutor académico, me enseñó el camino del pensamiento crítico y comprometido con las luchas territoriales, invitándome a la praxis político territorial.

A Carlos Walter, lo conocí en el año 2012 cuando tuve la suerte de poder conocerle en el marco del programa de doctorado en Geografía de la Universidad Federal Fluminense. En ese momento mi decisión por estudiar en América Latina estaba puesta en la búsqueda de encontrar un forma de conocimiento situado desde otras territorialidades del Abya Yala para pensar y hacer otra geografía. Encontré el camino para ese saber en el pensamiento descolonial de Carlos Walter, a partir de sus reflexiones sobre la praxis territorial de los movimientos sociales y la producción de otras epistemologías geográficas que surgen desde las prácticas emancipatorias.

---

[4] Es notable el esfuerzo teórico de Carlos Walter al citar principalmente a autores de América Latina, e incluso citando la palabra de integrantes de los movimientos sociales que se encontraban por fuera de los circuitos académicos.

ABYA YALA Y LA DESCOLONIZACIÓN SIMBÓLICA DE AMÉRICA LATINA

Carlos Walter era ante todo un pensador latinoamericanista (Segáles, 2014). Parte importante de su obra se encuentra dedicada a comprender los procesos históricos y geográficos que instauraron las formas de dominación en el continente. En sus textos aborda geográficamente las implicancias de la colonialidad para comprender los procesos territoriales en curso. Denunciando tanto el colonialismo europeo sobre América Latina, como su continuidad hasta el tiempo presente a partir de las prácticas de colonialismo interno que ejercen los Estados Nacionales sobre los pueblos originarios profundizando las formas de dominación racial y acumulación por desposesión sobre sus territorios de vida.

Carlos Walter (2011) señala que además de la violencia directa que recae a modo de exterminio físico de los pueblos originarios, así como también, de la violencia estructural que generó el despojo territorial de los pueblos originarios del continente, una de las mayores formas de violencia simbólica generadas por la colonia fue la imposición del topónimo de "América Latina". A través del cual se instituye un imaginario geográfico que oculta la gran diversidad de denominaciones territoriales e identitarias que existían en el continente previo a la llegada de la colonia y que denominaban a sus territorios como *Tawantisuyu, Anáhuac, Wallmapu, Woümain* o *Abya-Yala*, como el propio Carlos Walter señala:

> A lo largo de su historia, el concepto de América Latina ha sido formulado y activado como una estrategia de control y demarcación de formas particulares de entender y decir lo que es el mundo y, por lo tanto, más como un recurso de prácticas sociales y de poder que como una simple forma de analizar e identificar un área específica cortada. (Porto Gonçalves, 2012)

Carlos Walter también argumenta la violencia simbólica se genera mediante el sistema de clasificación social que impone la denominación de "pueblos indígenas" como un denominador común para la clasificación racial de la amplia diversidad de identidades de pueblos originarios, que según él estima irían de entre 57 a 90 millones de habitantes:

> Así, el concepto de América Latina fue utilizado tanto para marcar la continuidad con el modelo europeo de civilización en el continente, como para reproducir la exclusión de pueblos y culturas que, en el período colonial, se ubicaban fuera del modelo de humanidad diseñado por la colonialidad del poder. (Porto Gonçalves, 2012)

Frente a la imagen colonial de América señala que emerge el concepto de Abya Yala como una forma de resistencia territorial de orden simbólico frente al colonialismo:

> Abya Yala se configura, por lo tanto, como parte de un proceso de construcción político-identitario en el que las prácticas discursivas cumplen un papel relevante de descolonización del pensamiento, y que ha caracterizado al nuevo ciclo del movimiento "indígena" cada vez más como un movimiento de los pueblos originarios. La comprensión de la riqueza de los pueblos que viven aquí hace miles de años y del papel que tuvieron y tienen en la constitución del sistema-mundo ha alimentado la construcción de ese proceso político-identitario. (Porto Goncalvez, 2011)

Como señala el propio Carlos Walter (2011), en lengua del pueblo kuna: "*Abya Yala significa "tierra madura", "tierra viva" o "tierra en florecimiento" y es sinónimo de "América*". Posteriormente fue usada por los mestizos para distinguirse de la identidad geográfica construida por Europa. Y actualmente viene siendo utilizada por diversos pueblos de América Latina para identificarse como pueblos que han convivido de manera conjunta más allá de sus fronteras, y que por lo tanto apuntan a la construcción de un proyecto emancipatorio y descolonizador a escala continental.

Carlos Walter evidencia que desde la década de 1990 en Ecuador y en otras latitudes del continente donde se generaron procesos de etnogénesis y de luchas por el territorio y la autodeterminación de los pueblos originarios fue adoptando el concepto de Abya Yala:

> Poco a poco, en los diferentes encuentros del movimiento de los pueblos originarios, el nombre América va siendo sustituido por Abya Yala, indicando así no apenas otro nombre, sino también la presencia de otro sujeto enunciador del discurso, hasta aquí callado y subalternizado en términos políticos: los pueblos originarios. (Porto-Gonçalvez, 2011)

CONTRA EL COLONIALISMO INTERNO

Carlos Walter hizo una crítica profunda al colonialismo interno impuesto por los Estados Nacionales, denunciando la continuidad del racismo y las vejaciones cometidas sobre los pueblos originarios. Incluyendo una crítica aguda a la manera en que los gobiernos progresistas de izquierda en Ecuador, Bolivia y Venezuela, que integraron nociones como los derechos de la madre tierra, y la noción indígena del buen vivir, pero que terminaron manteniendo su base económica en la explotación de recursos naturales[5], mediante la implementación de políticas desarrollistas de carácter neo-extractivista (Zibechi, 2006).

También colocó atención en los cambios geopolíticos del sistema mundo moderno y los consiguientes reordenamientos territoriales que se materializaron en América Latina a través de los proyectos de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana - IIRSA (Porto-Goncalvez y Araujo Quental, 2012 ;Mansilla-Quiñones et. al, 2019). Dando cuenta de la manera en que a través de estos proyectos se daba continuidad a la colonialidad del poder, profundizando el desarrollismo en clave extractiva, mediante la imposición de infraestructuras logisticas a escala continental que profundizaban el despojo territorial de los pueblos originarios y la colonialidad de la naturaleza (Mansilla-Quiñones et al., 2024).

generados por las infraestructuras logísticas que atravesaría territorios indígenas y áreas de conservación ambiental en América Latina, para la exportación de materias primas hacia el Asía Pacifico (Porto Goncalvez y Betancourt, 2013).

Si bien Carlos Walter observaba con atención los intentos de refundación de los Estados Nacionales latinoamericanos (y en algunos casos se aproximó a un diálogo con ellos), su principal apuesta política estaba en la perspectiva autonomista de los movimientos sociales de base que promueven acciones emancipatorias y la construcción de otros territorios y mundos posibles.

Como es sabido, en América Latina, el pensamiento decolonial tiene una profunda fractura entre quienes promueven la descolonización a través de la conquista del poder político y la refundación del Estado Nación. Y quienes cuestionan al Estado Nación (y a sus estamentos militares y policiales) en cuanto institución de poder moderno colonial, y apuestan por la vía de la construcción de proyectos emancipatorios desde abajo en la construcción de autonomías ( ). Carlos Walter siempre estuvo más cerca de la propuesta de la autonomía, como lo señala en escritos como "Del desarrollo a la autonomía: la reinvención de los territorios" (Porto Gonçalves, 2015), donde denuncia la noción de desarrollo como parte del proyecto moderno colonial, que provoca la desterritorialización de los pueblos. Y como contraposición al desarrollo moderno promueve la autonomía de los movimientos sociales:

> Autonomía es, entonces, recuperar el control sobre nuestros destinos y, de este modo, es, rigurosamente, lo otro de "des-envolvimento"[6]. Y, no olvidemos, tal y como todo ser vivo, toda autonomía tiene que tener poros, aperturas para relacionarse con el otro en condiciones de igualdad sin que la autonomía se pierda. (Porto Gonçalves, 2015)

---

[5] Otro recuerdo que tengo de Carlos Walter, fue en el año 2013 por la muerte de Hugo Chávez, los estudiantes de la posgraduación en geografía realizaron un conversatorio en relación a su legado al que fuimos invitados como expositores. En esta instancia Carlos Walter volvió a la cuestión de las profundas contradicciones generadas por el rentismo petrolero y las consecuencias del colonialismo interno sobre los pueblos originarios de Venezuela.

[6] Este texto traducido al castellano coloca entre comillas la palabra "desenvolvimento" para no perder la idea original del autor. Esta palabra traducida al castellano significa desarrollo.

LA INTEGRACIÓN DE ABYA YALA DESDE ABAJO Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA RED TERRITORIAL EMANCIPATORIA

Tuve la oportunidad de trabajar con Carlos Walter Porto desde el año 2012, cuando me extendió la invitación para organizar el tercer "Seminario de Integración de Abya Yala / América Latina Desde Abajo", que reunía a luchadores y luchadoras sociales que trabajan en procesos autonomistas de liberación de la tierra.

Las dos primeras versiones de ese evento se realizaron en Venezuela junto a organizaciones indígenas. Como comentan los propios compañeros, en el año 2010, Carlos Walter Porto Gonçalves fue invitado por el gobierno de Hugo Chávez, a través del Ministerio del Medio Ambiente, para realizar la demarcación de hábitats indígenas en el marco de lo comprometido en la nueva constitución política que había sido promulgada en Venezuela en aquella época. En este contexto Carlos Walter fue invitado por instituciones de gobierno a hablar sobre tierra, territorio y territorialidad, para definir las estrategias de demarcación de tierra indígena.

Sin embargo, Carlos Walter se contactó previamente con las organizaciones indígenas, pues ya tenía antecedentes de los conflictos que se habían generado con las primeras demarcaciones de lo que el gobierno denominaba como "hábitats indígenas", que habían sido realizadas en una comunidad del pueblo Kariña en el Oriente de Venezuela. Los integrantes de este pueblo consideraban que si bien se había procedido a la demarcación de sus tierras, habían sido engañados porque no se había expulsado de su territorio a los hacendados y proyectos de explotación minera presentes en su territorio. Eso también alertó a los indígenas del lado occidental en la Sierra de Perijá, donde se encuentra el pueblo Yukpa, que también se comenzó a movilizar para la demarcación de su territorio ancestral, con el fin de enfrentar el avance de los proyectos mineros de explotación de carbón que se intentaron instalaron en su territorio ancestral. Este conflicto tuvo su punto más crítico en el año 2013 con el asesinato dirigente Yukpa Sabino Romero.

Más adelante, Carlos Walter también denunciará en Venezuela los efectos devastadores del mega proyecto extractivo que se prentedía instalar en el Arco Minero del Onírico, para la explotación petrolera y gasífera, así como también para la explotación de minerales como coltan, oro y diamantes. La cuenca hidrográfica del Onírico es una de las más importantes de Venezuela que alberga ciudades, cultivos y a diversos pueblos indígenas y campesinos.

Así, en el año 2010, Carlos Walter llegó a Maracaibo y conoció al maestro José Quintero Weir y a las organizaciones indígenas de este territorio. Allí se dio cuenta de que la lucha territorial indígena en Venezuela y en toda Abya Yala aún era desconocida, y que las raíces del colonialismo interno perduraban como una contradicción en los gobiernos progresistas de izquierda. Así, Carlos Walter entendió que era necesario visibilizar a los pueblos indígenas de Venezuela, que eran desconocidos y marginados. Afirmando que la única manera de hacer circular la palabra indígena era formando un encuentro con un grupo de personas capaces de visibilizar estas luchas invisibles. De ahí surgió la iniciativa de realizar el primer "*Seminario de Integración de Abya Yala Desde Abajo*" que se realizó en 2011 en las instalaciones del Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad del Sur. En este primer evento participaron intelectuales como Aníbal Quijano, Pablo Dávalos, Carlos Guamán entre otros intelectuales de Colombia, Brasil y Ecuador. Sin embargo, como señalaba la convocatoria del segundo Seminario de Integración, este primer intento no fue totalmente como se esperaba puesto que aún mantenía un tenor demasiado académico:

> Hace apenas un año los convocamos para que se hicieran presentes en el primer Seminario Internacional sobre integración latinoamericana desde abajo. Como suele suceder, "una cosa piensa el burro y otra el que lo va a montar"; por eso, nuestra primera invitación fue entendida por algunos como declaración de adhesión de nuestra parte, a un X proyecto político (no importa si el signo del fulano era de más o de menos); por otros, fue entendido como posibilidad de ascenso académico: ya sea porque sumamos su palabra mediante una ponencia o, porque el sólo hecho de poder aparecer (no importa cómo) ha sido siempre la máxima aspiración de los mediocres que, hoy por hoy, dominan el mundo. Pero también (esto sí que lo buscamos), los amigos de la vida se hicieron

> presentes, y lo hicieron de manera contundente, alzando la voz (con toda razón), aún en contra de los convocantes, mediante sus organizaciones sociales, sus comprometidos maestros, pero también, de intelectuales que, en verdad, se asumen comprometidos con la idea de que otro mundo es posible si todos nos decidimos a construirlo juntos. Así, a pesar de sus cuestionamientos, por ellos supimos que un espacio para el debate profundo acerca de nuestro destino histórico se había inaugurado. (Convocatoria al II Seminario de Integración de América Latina Desde Abajo, 2011)

En este evento también se generaron conflictos entre los defensores de los gobiernos progresistas, y quienes venían a denunciar las contradicciones que se generaban en el marco del colonialismo interno y la colonialidad del poder. Denunciando que si bien estos gobiernos habían llegado al poder producto del impulso que habían dado los movimientos sociales, una vez alcanzado el gobierno habían instrumentalizado las luchas sociales y continuado con prácticas de colonialismo interno.

Ya en el segundo Seminario, por iniciativa de Carlos Walter, se buscó propender a una organización más política del Seminario. En esta segunda versión se pretendía ampliar el debate, con el objetivo de aportar a:

> (…) la comprensión del proceso histórico-político-cultural de las comunidades como nuevos sujetos políticos en la transformación. Así como también contribuir al intercambio de experiencias de formas de organización y de lucha de las comunidades en la búsqueda de la Vida Buena. (Convocatoria al II Seminario de Integración de América Latina Desde Abajo, 2011)

Así el II Seminario de Integración también planteó unos principios para la participación política:

> 1.- Establecer la interculturalidad como principio-motor de cualquier proceso de transformación social que pretenda generar nuevas relaciones sociales y de poder entre sus participantes.
>
> 2.- No son posibles las relaciones basadas en la interculturalidad sin que antes se produzca la descolonialidad que involucra, por supuesto, la crítica al capitalismo de esas mismas relaciones.
>
> 3.- Toda relación verdaderamente intercultural es anticolonial, sí y sólo sí, los participantes de la misma están en condiciones de y son capaces de, reconocer la autonomía integrada de todos los miembros en el proceso de transformación para una nueva relación social. (Convocatoria al II Seminario de Integración de América Latina Desde Abajo, 2011)

A partir de tales principios se propuso:

> A partir del análisis crítico de la experiencia venezolana en particular y latinoamericana en general, determinar las condiciones, características, alcances y perspectivas de la participación de las comunidades en el proceso de cambio social en nuestros países, ello en función de crear un modelo desde la perspectiva de los de abajo para la transformación de las relaciones sociales y de poder en nuestro continente. (Convocatoria al II Seminario de Integración de América Latina Desde Abajo, 2011)

En este evento se contó con la participación de organizaciones sociales así como también de destacados pensadores de América Latina. Sin embargo, no todos quienes fueron invitados participaron, ya sea por bloqueos que se generaron al evento desde estructuras del gobierno, o por su falta de compromiso con los movimientos sociales y su fe ciega en el gobierno.

Algunos de los tópicos discutidos que resultaron de estas jornadas fueron: a) Organización autónoma comunitaria e integración desde abajo para la resistencia. b) Necesidad de un sistema educativo desde la interculturalidad para la autonomía en la plurinacionalidad. c) Hacia una economía independiente, anticolonial y anti-desarrollista. Análisis de la relación Estados-nacionales y sus gobiernos con los proyectos de la IIRSA (Infraestructuras de Integración de la Región Suramericana). d) La refundación del Estado desde una epistemología del Sur.

III Seminario de Integración en Chile

El tercer seminario de Integración Desde Abajo realizado en el año 2013 tuvo lugar en Santiago de Chile, en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Este evento tuvo por objetivo apuntar a la internacionalización de la red de trabajo y conocer otras perspectivas emancipatorias del continente. Este evento contó con la participación de destacados luchadores sociales como Oscar Oliveira uno de los principales gestores de la guerra por el agua que se libró en Bolivia en la región de Cochabamba contra la privatización del agua. También participaron Osmarino Amancio Rodriguez uno de los sucesores de Chico Mendes como líder de los colectores del caucho de Acre, Brasil. Se contó con la presencia José Angel Quintero Weir de la organización indígena WUAINJIRAWA de Venezuela, y del propio Carlos Walter Porto Gonçalves. Desde Chile participaron dirigentes mapuche como José Huenchunao y Natividad Llanquileo que por aquella época era vocera de los presos político mapuche de la CAM. Representantes de organizaciones indigenas urbanas de la Meli Witran Mapü. Y también el reconocido activista Rodrigo Mundaca del Movimiento de Defensa por el Acceso al Agua, la Tierra y el Medio Ambiente - MODATIMA.

La convocatoria al evento señalaba que:

> En los últimos años, se ha evidenciado un aumento de las luchas de pueblos indígenas, comunidades negras, campesinas y pobladores urbanos en defensa de sus territorios. Estas luchas, que incluyen protestas, demandas legales y confrontaciones directas, se dirigen tanto contra grandes corporaciones como contra el aparato estatal y sus instituciones. Estas resistencias no se limitan a países con gobiernos liberales o derechistas, sino que también ocurren en países con gobiernos progresistas o de izquierda. Se argumenta que estas luchas reflejan una "recolonización" facilitada por una alianza entre Estados y corporaciones, lo que implica la desterritorialización de comunidades originarias y su posible desaparición.
>
> Es importante destacar que estas luchas casi siempre exigen grandes inversiones de trabajo y energía a nivel local. Sin embargo, todas comparten un enemigo común: el sistema mundo moderno-colonial. Además, estas luchas están relacionadas con grandes proyectos de reorganización espacial a escala continental y subcontinental, como IIRSA y el Plan Mesoamérica (antiguo PPP), que buscan integrar la economía al capitalismo global. Este proceso de integración geopolítica se está reestructurando con Asia, especialmente China, como nuevo eje, dejando atrás el enfoque tradicional en el Atlántico Norte. Por lo tanto, las luchas locales enfrentan los mismos desafíos.
>
> En este contexto, se convoca al III Seminario Internacional sobre Integración Latinoamericana Desde Abajo en Chile, para reunir a pensadores críticos y representantes de comunidades en lucha. El seminario busca generar un debate sobre la resistencia y la re-existencia de los pueblos, analizar la IIRSA como nueva colonialidad y proponer programas de integración desde las luchas de los de abajo, así como crear colectivos autónomos de apoyo.

Los objetivos del evento fueron:

1.- A partir de la palabra de calificados representantes de los pueblos indígenas, campesinos, comunidades negras, pescadores, pobladores urbanos y otras comunidades que actualmente se enfrentan a los megaproyectos de la IIRSA en toda Suramérica, generar un debate que permita esbozar un plan de lucha integral de resistencia y re-existencia de los pueblos.

2.- Crear un espacio de análisis y debate en torno al proceso de instauración de la IIRSA como expresión de una nueva colonialidad y una revisión crítica del papel de los Estados- gobiernos latinoamericanos en el marco de la consolidación de una nueva soberanía imperial.

3.- Delinear programas de Integración continental y global, a partir de las luchas de los de abajo.

4.- Avalar la conveniencia de crear un Colectivo Autónomo de los Movimientos Sociales a la escala suramericana para concertar sus acciones de apoyo a las luchas en curso.

5.- Avalar la conveniencia de crear un Colectivo Autónomo de Investigadores en apoyo a los Movimientos en Lucha (químicos, sociólogos, ingenieros, geógrafos, médicos, antropólogos, etc...). Si surgiera del evento la necesidad de concretar un solo colectivo, de intelectuales en movimiento y de intelectuales de los movimientos, se procederá de esta manera.

IV Seminario de Integración en Cochabamba

El cuarto Seminario de Integración de América Latina Desde Abajo se realizó en el año 2014 en la ciudad de Cochabamba, Bolivia. Organizado por los compañeros de Bolivia, Gustavo Soto y Oscar Oliveira. Esta actividad contó con el apoyo de la fundación Antipode que promueve el trabajo de la Geografía Crítica, a través de sus fondos titulados "International Workshop Awards"[7] dirigidos a promover acciones políticas transformadoras entre ciencia y movimientos sociales.

La actividad contó con más de 50 participantes de Bolivia y todo Abya Yala que correspondían a líderes de las luchas sociales, ambientales e indígenas de la región, investigadoras y activistas. En esta actividad participaron destacadas personalidades como Silvia Rivera Cusicanqui y Raúl Zibechi[8]. Participaron organizaciones indígenas como Conamaq, la Alianza Territorial Mapuche y las organizaciones indígenas de ACEINLUZ y WAINJIRAWA de Venezuela. También contó con la participación de colectivos como el Chaski Clandestino de Bolivia, la organización de Ríos Libres de Colombia y dirigentes del CONGA en Perú que se oponían al avance de la minería.

El seminario se estructuró en cuatro grupos de discusión orientados. La primera mesa titulada "Luchas Por El Agua", en la cual se discutió que el agua es vital para las comunidades, y su protección es crucial frente a la privatización impulsada por el neoliberalismo que promueve alianzas estatales con corporaciones extractivistas. Se reconoció que las comunidades, especialmente las mujeres, han liderado la defensa del agua, enfrentando escasez y contaminación. También se planteo la necesidad avanzar en conceptos como nacionalización y autogestión del agua, reconocer la gestión comunitaria tradicional y luchar contra la explotación minera que incrementa la pobreza. Se propusieron estrategias de soberanía hídrica, intercambio de saberes, y resistencia a la privatización, buscando cambios legislativos y alianzas comunitarias para defender el agua y los territorios.

La segunda mesa titulada "Luchas por el Territorio" discutió cómo los gobiernos manipulan y dividen comunidades, coptando y utilizando proyectos y el consumo para doblegar resistencias. Se analizó el conflicto en Mallku Kota y el golpe contra Conamaq, resaltando la pérdida de control territorial y la criminalización de las demandas individuales. Se reconoció el problema temporal, señalando que las resistencias son breves y aisladas, lo que facilita la derrota comunitaria. Se abordó la lucha mapuche, destacando la recuperación de tierras y la organización en defensa comunitaria. Se debatió la conveniencia de participar en consultas, y la necesidad de autonomía organizacional, superando la dependencia externa mediante autogestión y revalorización local. En cuanto al territorio, se subrayó la contradicción entre las demandas territoriales y la urbanización indígena, proponiendo alianzas entre sectores rurales y urbanos. La reflexión mapuche sugirió pensar más allá de lo indígena, debatiendo también el tipo de economía a implementar y los Planes de Vida del pueblo nasa.

La tercera mesa titulada "Luchas por la Vida, la Justicia y la Libertad" se relataron diversas experiencias de criminalización de los movimientos indígenas, por ejemplo los participantes del pueblo Wayuu con propaganda y militarización, causando asesinatos y detenciones. La resistencia frente a la violencia se propone mediante la visibilización de la violencia estatal, y también en la implementación de formas de justicia comunitaria. Se presentaron casos como en Bolivia, donde la Ley Minera criminaliza la protesta social, frente

---

[7] https://antipodeonline.org/201314-recipients-2/

[8] En esta actividad no participaron José Quintero Weir, ni Carlos Walter Porto Gonçalves, quienes habían dado origen a los seminarios de integración, debido a que decidieron dar el paso para que otros participantes indígenas y de movimientos sociales pudieran participar.

a lo cual se propone estrategias de resistencia para visibilizar la relación entre megaproyectos y derechos humanos. Se presenta también el caso de Colombia, con la derechización y violencia territorial se contrarrestan con la articulación de luchas y visibilización de conflictos ambientales. En Chile, se da cuenta de la manera en las políticas indigenistas disfrazan la asimilación estatal y el despojo territorial. Frente a lo cual se proponen estrategias de resistencia que incluyen educación comunitaria, articulación con ONGs y confrontación directa a proyectos extractivistas.

La cuarta mesa titulada “Luchas por un Nuevo Horizonte Post Extractivista” discutió acerca que si bien no se puede formular una receta que brinde una salida directa e inmediata al sistema capitalista-extractivista. No obstante, se están construyendo caminos hacia un horizonte de desarrollo alternativo. Frente a lo cual se propusieron cinco ámbitos de acción. 1) Propender a un cambio interno: Mediante la autogestión fundamentada en la educación alternativa; 2) La producción de un modelo energético popular, que sea capaz de impulsar la autosuficiencia energética y la distribución equitativa; 3) La Deslegitimación de la realidad, que promueve el desmantelamiento del discurso extractivista y fortalecimiento de la información libre. 4) El fortalecimiento de redes y movilizaciones contra megaproyectos, y la creación de agendas locales. 5) La producción de acciones políticas desde abajo, fomentando la autogestión y la autodeterminación, y recuperando la capacidad de incidencia política.

EL SUEÑO QUE NOS CONECTA

Como me cuenta el propio José Quintero Weir, Carlos Walter también soñó conectando con otros lugares y con la propia geografía onírica de los pueblos indígenas:

> Posteriormente en el año 2010, Carlos Walter se enferma, al punto de que tienen que operarlo y él estaba muy preocupado, nosotros pedimos pues a las compañeras y compañeros wayuu de la Sierra de Perijá que hicieran una consulta sobre el estado situación de Carlos.. lo que dio como resultado que él debía salir bien, y de hecho salió bien, pero que debía regresar al río Socuy en Venezuela. En el año 2011 se hizo el segundo seminario de Integración Latinoamericana Desde Abajo, y Carlos Walter vino, yo lo llevé hasta las montañas de la Sierra de Perijá al final en la Guajira y llegamos hasta el río. Ahí él se bañó en el Río, indicando que efectivamente él antes de la operación había soñado con ese río, allí se baño, pagó su tributo al río por su sanación. Ya luego ahora muy recientemente antes de morir, unos ocho meses antes él volvió a comunicarme que estaba muy mal, y volvimos a hacer la misma consulta, yo volví a la sierra, pero esta vez me dijeron que le comunicara al compañero que procurar arreglar todas sus cosas, que procurará reír hasta más no poder, de sentirse feliz y alegre porque había vivido, pero que no había solución. Tuve la desagradable tarea de comunicarle, lo que el sueño de la comunidad había indicado, entonces se lo dije, y espero que me haya hecho caso, creo que lo hizo porque se comunicó con todo el mundo, se río mucho, pero ya no había tiempo. Esa es la historia el río Socuy que se convirtió para él en la sanación en un momento, pero al mismo tiempo en la indicación del sueño de su final. (Entrevista a José Quintero Weir, 2024)

En uno de sus últimos escritos Carlos Walter se refiere al agua señalando que por algún motivo el agua se fue transformando en uno de los temas centrales de sus reflexiones y preocupaciones. Abriendo una reflexión interesante sobre pensar el agua más allá del relato científico moderno propone comprender el agua como vida:

> Es siempre bueno recordar que el agua es flujo, movimiento, circulación. Por tanto, por ella y con ella fluye la vida y, así, el ser vivo no se relaciona con el agua: él es agua. Es como si la vida fuese otro estado de la materia agua, además de líquido, sólido y gaseoso, el estado vivo. (Porto Gonçalves, 2020)

Siguiendo los caminos enseñados por Carlos Walter en territorio mapuche aprendí que los ríos y más particularmente el agua conecta el mundo de los vivos y los muertos (Mansilla et al., 2024). De hecho, parte del relato de la resistencia mapuche contra los proyectos extractivos que se instalan en el territorio de Pilmaiken en el sur del Wallmapu, se refieren en la cosmovisión mapuche al *Wenü leufü* o Río de arriba, que es el conecta nuestra tierra con el cosmos, y es el río por el cual transitan los muertos hacia otra dimensión.

Podemos preguntarnos ¿Hasta qué punto los sueños de Carlos Walter siguen vigentes? Si bien los seminarios de Integración Desde Abajo no continuaron después del encuentro del 2014 no continuaron, los participantes seguimos en movimiento inspirados en lo escuchado y aprendido en estos espacios de reflexión geográfica desde abajo.

Escucharlo y compartir con Carlos Walter fue una posibilidad de pensar las luchas emancipatorias libertarias en el tiempo presente. Carlos Walter nos enseñó que es necesario trazar caminos que permitan diseñar horizontes alternativos frente a las crisis contemporáneas desde una perspectiva situada en el territorio y las luchas de los movimientos sociales, superando las dicotomías tradicionales (humano/no humano, naturaleza/cultura, objeto/sujeto, tiempo/espacio, cuerpo/espacio, entre otros) y las fronteras del conocimiento científico.

Al mismo tiempo, nos enseñó a cuestionar las geopolíticas del conocimiento, es decir, el colonialismo intelectual eurocéntrico presente en las ciencias, que elimina del mapa de la producción de conocimiento los saberes que se componen desde el sur global. Cuestionando el modo en que el conocimiento científico ha constituido un saber hegemónico que ha negado aquellos conocimientos geográficos “otros” que surgen a partir de la experiencia de quienes habitan el territorio.

El evento que realizamos en Chile, cambió radicalmente mi vida y perspectiva de la geografía, y del proyecto que iniciaría desde aquel momento, sumergiéndome en las luchas por la tierra y el territorio de los pueblos indígenas. En la práctica Carlos me enseñó a hacer *geo-grafías*, volver al oficio del geógrafo, caminar por la tierra, marcar la tierra. Fue así que luego inicié un viaje a Venezuela, que se extendió en un proyecto de una década de trabajo en conjunto con los compañeros indígenas. Y luego un profundo trabajo que desarrollamos junto a la Alianza Territorial Mapuche. Esos caminos no habrían sido recorridos si no hubiera sido por la influencia de su trabajo, que enseño no solo a través de su erudición científica sino también a través de la praxis.

BIBLIOGRAFÍA

ACSELRAD, H. (2024). Um Intelectual Em Movimento. *GEOgraphia*, *26*(57).

BAUTISTA SEGALÉS, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Ediciones Akal.

HAESBAERT, R. (2024). Carlos Walter Porto-Gonçalves, geografia como verbo: Paixão da terra que, pelos "de baixo", se faz território. *Journal of Latin American Geography* *23*(1), 130-140. https://doi.org/10.1353/lag.2024.a929690.

MANSILLA QUIÑONES, P. (2024). Saberes territoriales de los pueblos originarios y prácticas de descolonización epistémica de la geografía. *ACME*, *23*(1), 35-45.

MANSILLA QUIÑONES, P., PANEZ PINTO, A., & PONCE-HILLE, M. I. (2019). Discursos geopolíticos de desarrollo y reestructuración territorial IIRSA en el eje Mercosur-Chile. *Diálogo andino*, (59), 37-53.

MANSILLA-QUIÑONES, P., PEHUÉN, M. M., & MILLANAO, A. C. (2024). Confronting coloniality of nature: Strategies to recover water and life in mapuche territory. *Geoforum*, *148*, 103922.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2011). Abya Yala, el descubrimiento de América. En: Giarracca, Norma. *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias (39-46). Buenos Aires: Uma Ventana*.

PORTO-GONÇALVES, C. W. «De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana», *Polis* [En línea], 22 | 2009, Publicado el 08 abril 2012, consultado el 27 julio 2024. URL: http://journals.openedition.org/polis/2636

PORTO-GONÇALVES, C. W. P. (2001). *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo xxi.

PORTO-GONÇALVES, C. W. y de ARAÚJO QUENTAL, P. (2012) «Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina», *Polis* [En línea], 31 | 2012, Publicado el 12 diciembre 2012, consultado el 24 julio 2024. URL: http://journals.openedition.org/polis/3749

PORTO-GONÇALVES, C. W., & BETANCOURT, M. (2013). Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias. *La Paz: Editorial Autodeterminación*.

PORTO-GONÇALVES, C. W., (2020) Água enquanto disputa epistêmica e política para além dos três estados da água. Revista Perspectiva Geográfica 145 Vol. 25 N.º 2 julio - diciembre de 2020 pp. 144-162

ZIBECHI, R. (2006). IIRSA: la integración a la medida de los mercados. *Ecología política*, (31), 19-26.



Código: ut29pr1072024



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879597
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Una política enraizada con la Madre tierra y desde el corazón. Claves para una política de la dignidad

A policy rooted in Mother Earth and from the heart. Keys to a policy of dignity

Diana Itzu GUTIERREZ LUNA
https://orcid.org/0000-0002-9712-9104
dianaitzuluna@gmail.com
Ciesas-Sureste – Chiapas, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879597

RESUMEN

Nuestro objetivo es rendir tributo a la invaluable figura del maestro Carlos Walter Porto-Gonçalves, quien nos enseñó a mirar e involucrarse en la realidad desde el pensamiento crítico y el corazón. También muestra un tejido con hilos de vivencias compartidas en Chiapas, México con colectivos de mujeres. Así como honra los treinta años de experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyas expresiones territoriales y organizativas han proporcionado y continúan ofreciendo valiosos aprendizajes y des-aprendizajes a quienes seguimos organizándonos por mundos de vida sin explotación, desprecio, despojos y violencias. Desde una metodología de defensa participativa y comprometida buscan abrir preguntas e imaginarios para repensar la política más allá de los cánones establecidos, inspirándose en dichas experiencias. Los resultados invitan a ensayar y aprender colectivamente nuevas prácticas enraizadas con la Madre Tierra, arraigada en los territorios, orientada por la dignidad rebelde y con una vocación comunitaria

Palabras clave: Autonomías; Colapso; Dignidad; Política; Madre Tierra.

ABSTRACT

Our objective is to pay tribute to the invaluable figure of the master Carlos Walter Porto-Gonçalves, who taught us to look at and get involved in reality from the critical thinking and the heart. It also shows a weaving of threads of experiences shared in Chiapas, Mexico with women's collectives. It also honors the thirty years of experience of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN), whose territorial and organizational expressions have provided and continue to provide valuable learning and unlearning to those of us who continue to organize for worlds of life without exploitation, contempt, dispossession and violence. From a participatory and committed advocacy methodology, they seek to open questions and imaginaries to rethink politics beyond the established canons, inspired by these experiences. The results invite to collectively test and learn new practices rooted in Mother Earth, rooted in the territories, guided by rebellious dignity and with a community vocation.

Keywords: Autonomies; Collapse; Dignity; Politics; Mother Earth.

Recibido: 08-07-2024 ● Aceptado: 24-08-2024



INTRODUCCIÓN

El escrito es una invitación a reflexionar nuevas formas de ver y sentir el mundo para transformarlo desde otras formas de hacer política. Busca generar la suficiente voluntad para retomar, comprender, analizar y profundizar en los legados, huellas, raíces, caminos, rumbo y desafíos de algunas experiencias organizativas protagonizadas principalmente por pueblos originarios y substancialmente por el papel que juegan las mujeres como tejedoras de la vida organizada.

Específicamente es un viaje al corazón de los aprendizajes y des-aprendizajes que brotan de las acciones de hombres, mujeres y jóvenes de los pueblos mayas tseltal, tsotsil, tojolabal, ch'ol y mam, así como familias zoques y mestizas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Chiapas, México. Reconocer, respetar y aprender de sus aportes, desafíos e interpelaciones que han realizado al movimiento por la vida, la justicia social, la democracia radical y la libertad a lo largo de estas tres décadas de lucha. También explorar las resonancias y propuestas hacia otras expresiones organizativas, recientes y pequeñas, como el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y nuestros Territorios (MMDMTyNT). Son también, una invitación en la búsqueda de las reflexiones de académicos no indígenas que, como el querido maestro Carlos Walter Porto-Gonçalves, estuvo insistiendo en salir del "pensamiento moderno occidental, atomístico-individualista *eeuurocéntrico,* que opera por dicotomías que han provocado el control y maltrato hacia la Madre Tierra".[1] Es decir, se atreven a mirar la realidad con 'los ojos del espíritu', es decir, con el corazón.

En esta ocasión, propongo centrarnos en algunas líneas claves de reflexión y análisis que invitan a aprender de la sabiduría de los pueblos y de las mujeres organizadas para repensar lo político, la política, el poder, la dignidad, la resistencia y rebeldía desde vínculos profundos con la Madre tierra y la memoria viva de los pueblos originariorios. Lo haré desde tres apartados: 1) Tejiendo la Madre Tierra y la dignidad: Aprendizajes desde las resistencias indígenas para repensar lo político; 2) Qué la política pase por el corazón y desde el trabajo colectivo y, 3) Caminar el dolor, sembrar el amor: Claves para una política de la dignidad.

Estas propuestas han sido construidas a partir de las experiencias vividas y las consecuentes interpelaciones en territorios de resistencias y rebeldías en México, Bolivia, Brasil y Argentina. Sin embrago, ha sido en un reciente viaje a Cuba, en marzo del 2024, donde cobraron mayor relevancia por su actualidad. En la isla caribeña, aún estaba permeada por los recientes comunicados del EZLN[2], y los resultados de los talleres en asambleas de mujeres en defensa de la Madre Tierra en Chiapas. Fue allí donde recuperé la reflexión sobre las bases materiales y subjetivas de la dignidad, y el sentido del dolor-amor frente a la pregunta ¿Cómo puede generarse amor revolucionario en medio del hambre y la incertidumbre?

La experiencia en Cuba, de mirar el momento actual de esa "revolución" resultó una de las lecciones más significativas en este dilema. Encontrar miradas, escuchar testimonios, contemplar episodios y comprender imágenes y narrativas de personas de entre 60 y 70 años que exponen su vulnerabilidad con firmeza, compartiendo que están viviendo hambre y paralelamente defendiendo "el sentido de haber estado y ser Revolución", genera una profunda reflexión. Sin embrago, persiste la incertidumbre sobre si seguirán

---

[1] Notas de mi liberta de apuntes del Doctorado en Estudios Sociales Agrarios en Córdoba, Argentina, donde Carlos Walter Porto-Gonçalves impartió, en abril y junio del 2016, el seminario "Espaço e (é) Sociedade: reflexões desde as experiências das lutas emancipatórias na América Latina". En este seminario, Porto-Gonçalves nos invitó a reflexionar sobre la relación intríseca entre espacio y sociedad, partiendo de las luchas de pueblos originarios en América Latina, através de las categorias de «r-existencias» y «geo-grafías» pudimos profundizar en la comprensón de otras territorialidades en resistencia y que construyen y reconfiguran espacios, tanto físicos como simbólicos, que cuestionan la «idea-fuerza» del desarrollo, en su búsqueda de autonomía y justicia social-ecológica.

[2] En noviembre del 2023 el EZLN lanzó 20 comunicados para dar a conocer la actual etapa organizativa, informando de la nueva estructura organizativa. En este proceso, se anunció la desaparición de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y de las Juntas de Buen Gobierno, dando lugar a la creación de decenas de Gobiernos Locales Autónomos, Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas y de las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas, distribuidos en los 12 Caracoles existentes en las diferentes regiones de Chiapas. Además de estos cambios, el EZLN presentó las propuestas de "lo común y la no propiedad". Asimismo, recuperando la metáfora de la Tormenta para describir la actual etapa del Capitalista Neoliberal Salvaje, que azota no solo a Chiapas, sino a México y al Mundo entero. Para revisar los últimos comunicados ir a la página oficial del EZLN: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/

confiando en las estructuras del poder estatal y gubernamental[3]. En esos momentos, sentí y me calo con fuerza la importancia de la nueva etapa propuesta por el EZLN, referida a fortalecer el trabajo colectivo desde "lo común y la no propiedad". Así, la relevancia de la memoria viva, tangible e intangible, la organización desde abajo para seguir fortaleciendo y heredando dignidad, se hizo evidente.

Semanas después, esta noción de "lo común" se entretejió con la Red de Resistencias y Rebeldías AJMAQ en Chiapas, coincidiendo en que "sólo se hereda memoria, siempre y cuando, haya semillas qué sigan siendo sembradas, arrojadas con esperanza en un suelo digno que las abrigue y, aguardando su posible cosecha por manos de aquellas generaciones que vendrán". Esta reflexión nos invita a pensar en la importancia de cultivar y trasmitir la memoria y la dignidad como semillas de mundos más justos, donde las revoluciones no sean simples recuerdos nostálgicos, sino realidades palpitantes sostenidas por pueblos y generaciones. La experiencia cubana y la actual propuesta zapatista nos recuerda que las verdaderas formas de «hacer, entrar y estar en revolución» no residen en las estructuras de poder de arriba, sino en la capacidad de los pueblos para organizarse y procurar las bases materiales desde lo común, mantener las resistencias y rebeldías para enfrentar los desafíos de un sistema global y criminal que genera hambre, despojos, desprecios y violencias.

Estas líneas nos llevan a profundas interpelaciones e hipótesis: ¿Qué necesitamos para construir una práctica política que parta de un vínculo profundo de arraigo, respeto y responsabilidad con la Madre Tierra? ¿Cómo integrar una dimensión espiritual y de sanación emocional en la política, reconociendo nuestra interconexión con la memoria viva de nuestras genealogías, con todos los seres vivos y la naturaleza? ¿Cómo transitar de una política centrada en el individuo y la toma del poder, hacia una política que parte de la experiencia colectiva, comunitaria y la construcción de autonomía? ¿Qué implica poner la dignidad, entendida como la transformación del dolor a través del amor, en el centro de nuestras luchas y formas de hacer política? ¿Cómo generar procesos de autocrítica y sanación colectiva que nos permitan trascender la forma política centrada en el poder, el interés, los resentimientos, formas de venganza o la claudicación que desvían en los horizontes comunes? ¿De qué manera podemos construir una ética política basada en la dignidad, que nos dé claridad y firmeza para defender lo común incluso en contextos de guerra y despojo? ¿Qué tipo de formas organizativas y prácticas necesitamos para hacer y generar otra forma de hacer política de forma flexible, integral y activa? ¿Cómo entretejer redes y articulación entre distintos procesos de resistencia-rebeldía, reconociendo y respetando la diversidad pero desde un rumbo compartido?

TEJIENDO LA MADRE TIERRA Y LA DIGNIDAD: APRENDIZAJES DESDE LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS PARA REPENSAR LO POLÍTICO

Este análisis se sitúa en el contexto global de colapso civilizatorio (Taibo, 2018) y/o de *Tormenta Sistémica Mundial (EZLN)*[4] que advierte el EZLN. Y del cual también nos hablan en los 20 comunicados más recientes de noviembre del 2023, alertando sobre la etapa actual del capitalismo neoliberal salvaje. Esto nos permitirá replantear e ir más allá de la cuestión agraria para aproximarnos al sentido profundo de la relación, de los pueblos originarios con la Madre Tierra.

---

[3] Con profundo respeto y admiración al proceso revolucionario cubano y su tracendencia global, Carlos Walter Porto-Gonçalves nos invita a rexlexionar y cuestionar la matriz eurocentrica de la izquierda en los fenómenos de colonialidad y en la aplicación de «reformas agrarias» que no logran comprender el fundamento comunitario y ancestral de los pueblos originarios. Sobre Cuba, el cientista social señala «la contradicción de un país como Cuba, de amplia mayoría negra y con un amplio predominio de una élite masculina y blanca en el Comite Central» (Porto´Gonçalves, 2016, pp. 302-303), invitándonos a una revisión crítica de estos procesos revolucionarios desde una perspectiva decolonial que ayude a fortalecer-nos como expresiones organizativas anti-sistémicas.

[4] Categoría, metáfora a la cuál hacen referencia en el Seminario El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, convocado por el EZLN y realizado en mayo del 2015 en la Universidad de la Tierra/Cideci, Valle de Jobel, Chiapas, México. Para mayor información: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/09/09/el-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista-tomo-i/

Se trata de lanzar hipótesis como flechas, dando sustancia crítica a las bases materiales (e inmateriales) y las bases de la subjetividad colectiva. Siendo ambas, lo que permite tener el enfoque, respaldo y aliento de la dignidad y por tanto un rumbo y horizonte político posible.

La experiencia organizativa que los pueblos mayas tseltal, tsostisl, tojolabal, ch'ol, mam y algunas familias del pueblo zoque y mestizas nos han legado a través del EZLN durante tres décadas, nos invita a mirar con nuevos ojos la relación política, ética y espiritual entre tierra, territorio y Madre Tierra. No se trata únicamente de repensar la cuestión agraria, con su revolución, reformas, reparto y titulaciones, tampoco en solo pensar en expresiones de espacios-tiempos, sino replantearnos un enfoque diferente a partir de las propuestas indígenas.

Carlos Walter Porto-Gonçalves insistentemente sostuvo que “la lucha por la tierra es mucho más que la lucha por un medio de producción: es la lucha por horizontes de sentido para la vida” (Porto-Gonçalves, 2015, p 293), junto con la urgencia por recuperar las implicaciones teórico-políticas de la “ruptura metabólica” reforzada por la tradición eurocéntrica del conocimiento sobre “la dominación de la naturaleza” que colonizó el mundo con su antropocentrismo (Porto-Gonçalves, 2014a, 2014b).

La curiosidad, humildad y sensibilidad de Carlos Walter lo llevaron a visitar en varias ocasiones la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pudiendo reafirmar en 2001, en la selva lacandona de Chiapas, aquellos horizontes de sentido propios y reinventados, reconfigurados desde el “resisten porque existen; por tanto, r-existen” (2001, 2002).

Su última visita fue en octubre del 2014, cuando nos recibió una veintena de personas de los pueblos tseltal y tojolabal, de entre 14 y 70 años, pertenecientes a la Junta de Buen Gobierno del Caracol 4. Él llevaba la inquietud y, con ella, preguntas acerca de la mirada indígenas sobre “la cuestión agraria” y los “gobiernos progresistas”. Estaba tan impactado por el recibimiento y las palabras de jóvenes, mujeres y ancianos, quienes narraban el por qué, para qué y desde dónde de su lucha por la vida, que Carlos Walter no pudo contener la emoción. Mientras escuchaba silenciosamente, goteaba lágrimas que dejaba escurrir por sus mejillas.

Al salir de aquel encuentro, le comenté “No hiciste preguntas, querido Carlos”. Y él, quitándose los lentes y limpiando su rostro, respondió con voz entrecortada: “Es una maravilla verlos y escucharlos. No tengo palabras ni preguntas para ellos. Sé que es posible, son la revolución desde abajo”.

En aquel momento, me percate que Carlos Walter Porto-Gonçalves demostró ser un verdadero científico sensible, capaz de ver con “los ojos del espíritu” realidades tangibles e intangibles que solo se perciben al compartir los procesos de transformación con las personas comunes y los pueblos originarios. Su capacidad de conmoverse ante la sabiduría y la fuerza de aquellas voces y representaciones reveló una profunda conexión con las luchas por la dignidad y la justicia, más allá de los análisis teóricos y las disertaciones académicas.

Las tres décadas de existencia pública del EZLN nos convocan al pensamiento crítico y complejo para tratar de entender cómo los territorios autónomos zapatistas se han convertido en refugios de vida en medio de la guerra. Como indica Carlos Walter, la vida para un pueblo indígena “es la lucha por toda la comunidad de vida: plantas, animales, montañas, ríos, lagunas” (2016, p. 308). En Chiapas, México, en los últimos seis años se puede constatar ser de las entidades del país en albergar más militares, ciento veinte cuarteles de la Guardia Nacional. Estar cercados por los megaproyectos del mal llamado Tren Maya y el Tren interoceánico, y ser escenario de la disputa territorial entre los cárteles de Sinaloa y Jalisco Nueva Generación. Venimos retomando la metáfora del “molino satánico” de Karl Polanyi (2009), al referir a las grandes transformaciones de la maquinaria de los actuales gobiernos progresistas como “una guerra prolongada contra los territorios, formas de autoabastecimiento de los pueblos y profundización del patriarcado” (Gutiérrez Luna, 2019).

Con certeza podemos constatar que el EZLN desde el inicio tuvo una mirada extensiva y con enfoque, sin dejar de estar alertas y atentas a las dificultades propias de todo proceso revolucionario, que tenía como uno de sus primeros objetivos conseguir las bases materiales que darían libertad y sustento a la vida desde la justicia social.

Las expresiones y formas políticas del EZLN, expresadas en la relación tierra-Madre Tierra, representan la raíz profunda y el *humus*, que caminan cientos de comunidades indígenas para concretar las formas organizativas de territorialidad ético-políticas para la vida desde las autonomías, de carácter no patriarcal y recientemente desde "lo común y la no propiedad". Nos permite colocar las interrogantes ¿qué necesitamos para construir una práctica política que parta de un vínculo profundo de arraigo, respeto y responsabilidad con la Madre Tierra? ¿cómo integrar una dimensión espiritual y de sanación emocional en la política, reconociendo nuestra interconexión con la memoria viva de nuestras genealogías, con todos los seres vivos y la naturaleza?

"Tierra y libertad", y "más vale morir de pie que vivir de rodillas" no fueron simples consignas retomadas del Zapatismo revolucionario de 1910, sino el aliento vital para materializar un suelo y cielo como base fundamental de su existencia.

Para el análisis y reflexión de la expresión territorial del EZLN, es fundamental la categoría de «tierra recuperada», la cual refiere a las más de 250 mil hectáreas que estaban en manos de finqueros latifundistas y que, con la insurrección armada del EZLN en 1994, pasaron a ser la semilla del proceso de construcción territorial. Al recuperar legitimamente estas tierras, los pueblos zapatistas dignificaron su proceso histórico de recate de los territorios para el ejercicio pleno e integral de su derecho a la vida y a la libertad.

Una vez conseguida la "tierra recuperada", el proceso de mirar, entrar, hacer, ser y estar en revolución se tornó más contundente, gracias a la reconfiguración y resignificación territorial desde la base social comunitaria, con su colectivos de trabajo, comités, consejos, representantes comunitarios, comisionados y autoridades autónomas lograron organizar las tres venas que nutrirían las autonomías: la alimentación, salud y educación. En este proceso, las mujeres adquirieron una participación numérica y substancial en la organización.

Poco a poco, estas tres venas fueron adquiriendo resonancia entre varios pueblos, caminando juntos hacia la justicia, la democracia radical, la información, comunicación y la cultura. Se recuperaron, en algunos casos, usos y costumbres ancestrales, pero también se desecharon aquellos que perpetúan dominaciones y colonialismo internos, sobre todo aquellos vinculados con prácticas patriarcales, como la limitación de la participación política de las mujeres en la toma de decisiones.

Rastrear, recuperar y tratar de entender que, a lo largo de 30 años, la "tierra recuperada" con el levantamiento armado de 1994 representa mucho más que una simple propiedad, es adelantarse a una no propiedad. Se trata de tierra para la vida, tierra para la libertad, entendida no como posesión, sino como aquel *humus* que abriga y acogen un vínculo de apego, respeto y, por tanto, responsabilidad hacia la Madre Tierra. Este *humus* está enraizado con las genealogías y memoria viva de los pueblos, garantizando la continuidad de "lo común y el común" a largo plazo.

La experiencia zapatista nos invita a repensar nuestra relación con la Madre Tierra, no como un bien que se posee, sino como un ser vivo que nos sostiene y nos nutre. La lucha por la libertad, es una lucha por la dignidad y la vida misma. La tierra recuperada por los zapatistas es un ejemplo y una inspiración para todos aquellos que luchan por que la vida, en todas sus formas, sea respetada y celebrada. Los 30 años de lucha del EZLN recuerdan que la revolución no es un destino, sino un camino que se hace al andar, día a día, desde la humildad y la determinación de quienes se niegan a vivir de rodillas.

Actualmente, podemos comprender porqué esta tierra es materia sensible y vital, que trasmite una energía-fuerza a aquellos que la habitan y abonan a su cuidado, desde su lengua, receptibilidad, cultura y memoria viva. Así, quienes viven en estos territorios se convierten en guardianes y guardianas de esta relación, de este tejido de la vida, de este espacio-tiempo de contención, de la sensibilidad comprometida

con la memoria de los ausentes. A lo largo de los años, y en el reconocimiento de una memoria viva ancestral, han asumido el papel de guerreros y guerreras, re-significando el concepto de “guerra contra el olvido” a través de actos no militaristas, sino de protección y regeneración de la vida en común. En este sentido, el rumbo e impulso del florecimiento de las autonomías toma fuerza.

La nueva propuesta del EZLN de los “lo común y la no propiedad” reafirma esto, y se proponen trabajar para alcanzar el 2144, que marcan la cuenta numérica a partir del 2024, sumando así los 120 años de trabajo que proponen para garantizar al menos siete generaciones futuras[5]. Esta visión a largo plazo demuestra un compromiso profundo con la vida, enraizado con la sabiduría ancestral de los pueblos originarios.

Permítanme retomar y tejer en este escrito la insistencia en cómo miro las autonomías zapatistas, enraizadas en la memoria viva de sus territorios y pueblos originarios. Considero que la hebra de estas autonomías nace de dicho hilo primordial de “la recuperación de las tierras”. Pero no se trató de una recuperación basada en la propiedad privada, federal, y convertida en propiedad comunitaria y/o ejidal o autónoma, sino en el rescate del profundo apego y respeto a la Madre Tierra como la base material, subjetiva y espiritual que anida en el corazón de estos pueblos.

Este vínculo sagrado con la tierra es el fundamento sobre el cual se construyen las autonomías zapatistas, entendidas no solo como proyecto político, sino como forma de vida en armonía con la naturaleza y con los ciclos de la existencia. De esta semilla primera y con memoria ancestral brotaron tres hilos entretejidos para florecer las etapas de autonomías: El primer hilo es el del autogobierno, que florece en múltiples escalas, y que durante treinta años dio forma a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, y 20 años de las Juntas de Buen Gobierno, y en este momento pretenden tejer una red de Gobiernos Autónomos Locales (GAL), Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZ) y Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ). Una espiral de autogobiernos que nace del trabajo colectivo para andar “el común”, y que fluye de las comunidades, a las regiones y se expande cual manantial hacia las zonas de los 12 Caracoles Zapatistas.

El segundo hilo es el del autosustento material, un sistema integral que nutre cuerpo, mente y espíritu con los frutos que surgen de no explotar a la Madre Tierra sino del cuidado, respeto con ella. Donde la educación es aprendizaje colectivo, la salud es sanación comunitaria y la alimentación brota de la tierra fértil regada con el sudor digno del trabajo colectivo.

El tercer hilo es el de la autodefensa, pero no una defensa que genera el culto a la violencia y guerras, sino una defensa de la vida misma, del vínculo sagrado con la Tierra y del simbolismo revolucionario que representa estar en un territorio por el que dieron la vida insurgentes indígenas en 1994. Una autodefensa que se teje en actos cotidianos de trabajo colectivo, de justicia enraizada en la memoria ancestral y resistencia actual, de comunicación que rompe silencios impuestos y criminales, de formas de culturas que danzan, pintan, cantan y actúan la fuerza y materia sensible de las rebeldías insurgentes.

Estos tres hilos advierten: autogobierno multiescalar, autosustento material integral y autodefensa de la vida y la Tierra, se trenzan en la hebra de las autonomías zapatistas. Una invitación a recordar que sólo cultivando autonomías verdaderas enraizadas en el respeto a la Madre Tierra, podremos cosechar mundos donde quepan todos los mundos.

Hoy la “tierra recuperada” siguen siendo el suelo que posibilita el florecimiento y va fortaleciendo los 12 Caracoles Zapatistas, lugares de encuentro para las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas y espacios de resonancia con los cientos de Gobiernos Autónomos Locales así como con comunidades no zapatistas que adhieren a los principios ético-políticos del EZLN.

---

[5] Según los últimos comunicados del EZLN, pero puntualmente el número 13 advierte los 120 años de trabajo organizativo para, al menos, garantizar siete generaciones futuras. Para revisar los últimos comunicados ir a la página oficial del EZLN: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/.

El diseño de territorialidad desde esta otra forma de hacer política y, que encontramos, está definido por el caminar de cientos de comunidades que proponen respuestas a sus necesidades y desafíos desde expresiones humanas, éticas y ecológicas. Estamos ante otras formas de configuración territorial no estatal, amigable y creativa en su vínculo con la Madre Tierra. Dónde las mujeres están respaldadas por una forma organizativa que han generado reconocimiento y respeto del lugar que ocupan en la trama de la vida.

Al recuperar los enfoques del pensamiento crítico complejo para analizar otra forma de hacer política desde la integralidad, la multidimensionalida y multiescalaridad, encuentro engranajes del tejido de la vida en común y de resonancia entre el EZLN y colectivos de mujeres no zapatistas, quienes están articulados en el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT). Estas mujeres asumen la responsabilidad en la práctica de que "la política pasa por el corazón", reflejando así sus experiencias concretas, sus desafíos y sus aciertos en la organización colectiva.

En suma; estas actitudes y pensamientos nos invita a reflexionar sobre cómo integrar lo político con una dimensión espiritual y de sanación emocional en la política, reconociendo nuestra interconexión con la memoria viva de nuestras genealogías, con los pueblos de matriz indígena y con la relación con la Madre Tierra.

QUE ESTA POLÍTICA PASE POR EL CORAZÓN Y EL TRABAJO COLECTIVO

En la experiencia de las resistencias-rebeldías, hemos aprendido de los pueblos originarios la importancia de tejer una política que emane del corazón y se sustente en el trabajo colectivo. De la experiencia junto con el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT)[6] rescato que para fortalecer esa otra forma de hacer política implica integrar de manera holística el pensamiento crítico, la gestión de las emociones y la dimensión espiritual, reconociendo nuestra interconexión con la Madre Tierra y la memoria viva de nuestras genealogías.

La experiencia de las mujeres organizadas en el MMDMTyNT ha demostrado que, al poner en diálogo el pensamiento, lo emocional y lo espiritual, es posible abonar a otras formas de ver y vivir la política. Esta integralidad permite trascender las limitaciones de la militancia urbana, donde a menudo se desestima la importancia de lo emocional y lo espiritual, perpetuando así los patrones de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal.

El trabajo colectivo se convierte en un facilitador crucial para esta integración, ya que nos permite reconocer y sanar nuestras heridas, al mismo tiempo que fortalecemos los lazos de confianza y artículación política. Desde esta perspectiva, la política no se reduce a una lucha por el poder, sino que se convierte en un acto de dignidad y compromiso con la vida.

En estas otras formas de hacer política. La dimensión espiritual y la sanación emocional cobran relevancia

1. **El hacer colectivo desde la energía-fuerza de la dignidad.** Nos referimos a la escala de lo colectivo porque encontramos que ha sido un motor para reactivar la acción organizativa no sólo desde el EZLN, desde el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra, sino también en lo urbano con las Redes de Resistencias y Rebeldías[7] y en regiones donde comienza a imperar el individualismo y lo no comunitario. Es una escala que va más allá de lo familiar, pero que no la

[6] Para un mayor análisis del algunas expresiones del accionar organizativo de las mujeres en la defensa de la Madre Tierra en Chiapas, México se puede tener mayor información en: http://revistas.urp.edu.pe/index.php/mpp/article/view/6010.

[7] En 2018, las Redes de Resistencias y Rebeldías se proponen como una iniciativa de articulacón de personas, colectivos, familias, organizaciones y espacios políticos no indígenas, adherentes al proyecto político del EZLN, basado en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005). Esta propuesta surge después de la creación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG), que se constituyo y estableció entre el periodo del 2016 al 2018 como una instancia de artículación de los autogobiernos representados por los pueblos, tribus y nacionalidades pertenecientes al Congreso Nacional Indígena (CNI).

excluye; aunque no alcanza a ser comunitaria, tiene un impacto importante en esta última cuando varios colectivos se articulan en redes o nodos.

2. **Un hallazgo del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra** (MMDMTyNT) es que continúan constribuyendo al tejido de la vida en común y en defensa de la Madre Tierra desde experiencias de sanación colectiva. Es decir, para seguir los procesos de resistencia-rebeldías desde la organización, es necesaria tener procesos de sanación, específicamente aquellos relacionados con mecanismos y herramientas para drenar emociones y generar conciencia de la recurrencia de éstas, de la memoría celular que puede abarcar más de una o dos generaciones, y de la capacidad para soltarlas. Las emociones más constantes son tristeza, angustia y enojo, que sino se canalizan, se convierten en frustración y resentimiento. Sin embrago, cuando se trabajan en colectivo y con herramientas de sanación y defensa participativa, pueden transformarse en fuerza, alegría y dignidad común.

3. **Desafíos en los procesos y etapas de crítica y autocrítica.** Es necesesario reconocer y asumir estos desafíos de manera responsable para ir más allá del esquematismo político activista y/o militante. De este modo, forjar o redefinir otra subjetividad basada en la confianza y la dignidad rebelde, que permita visibilizar y trabajar realidades para trascenderlas y convertir los errores en aprendizajes comunes.

Pero ¿qué sucede con las bases de la subjetividad colectiva y el devenir de las singularidades en estos procesos?

En un mundo donde la política se ha visto reducida a la lucha por el poder y el control, los pueblos originarios y las mujeres nos recuerdan que hacer política es, ante todo, un acto político de amor y de compromiso con la vida en todas sus formas. Su ejemplo nos muestra que es posible caminar el dolor desde el amor y construir una política enraizada en la tierra y con dignidad, desde la sabiduría ancestral de nuestros pueblos y el abrigo de la Madre Tierra, junto con la fuerza transformadora de lo femenino. Una política que no se ve reducida a la toma de decisiones en espacios institucionales modernos, sino que abarca las dimensiones de nuestra existencia, desde lo personal hasta lo colectivo y comunitario, desde lo material hasta lo espiritual.

CAMINAR EL DOLOR, SEMBRAR EL AMOR: CLAVES PARA UNA POLÍTICA DE LA DIGNIDAD

Las resonancias y desafíos que venimos encontrando en la elaboración de otras formas de hacer política se presentan en diferentes contextos, momentos y procesos de cada experiencia y expresión organizativa. Quiero centrarme principalmente en algunos hallazgos que me permitió ver el hecho de participar en el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios(MMDMTyNT), relacionados entorno a la sanación colectiva en la acción y práctica política para sostener las resistencias y rebeldías en los procesos organizativos.

Venimos refiriendo a la importancia de lo común desde el acto político de la dignidad en tanto se hace evidente la necesidad de crear otras formas de hacer política. Partiendo del reconocimiento de que hay una memoria corporal y colectiva que ha dejado huella tanto en los cuerpos propios, en la de los pueblos y también en la Madre Tierra. El despojo, represión, explotación y desprecio, acumulan una sensación insoportable de dolor y rabia, hemos comprendido como mujeres que este dolor es inherente a la lucha por justicia y defensa de la Madre Tierra y en nuestros cuerpos- territorios. Sin embrago, es crucial no permitir que este dolor se transforme en sufrimiento, resentimiento, envidias o frustración, pues estos pueden desactivar la dignidad y desviar el rumbo de nuestra lucha por la vida.

Venimos advirtiendo la importancia de la propuesta de **sanación colectiva** en los procesos políticos de resistencias-rebeldías, defensa y de construcciones societales otras para generar una política de la dignidad. Va más allá del concepto de salud occidental, en tanto pretende una salud integral, colectiva y de alcance

comunitario fuera de la dicotomía salud-enfermedad. Cuando relacionamos la sanación colectiva e integral con la política de la dignidad, pretendo no romantizar y en cambio, generar pensamiento crítico hacia "la política de la ternura radical" en tanto que lo que proponemos es impulsar a seguir en los procesos de crítica, autocrítica y autovigilancia de nuestras emociones. Desde el enfoque que planteo pretendo debatir y reflexionar con base a que la ternura radical debiera de partir de un sentimiento consciente, de una subjetividad rebelde, que requiere de una construcción ético-política y de procesos de sanación para su realización. Dado que vivimos inmersas en sociedades con sistemas de opresión y varios tipos de violencias (institucional, cultural, económica, emocional, física), es decir; la violencia directa y violencia simbólica generan reacciones que nos colocan la mayoría de las veces a la defensiva y/o agresión en sus múltiples escalas y dimensiones.

¿Que sucede con la materia sensible individualizada y carente de perspectiva histórica, manifestada en dolor - resentimiento, dolor - enojo, dolor - frustración, dolor - odio, dolor – venganza? Planteo como hipótesis (Gutiérrez Luna, 2024) que estas "desviaciones" pueden ser motivadas por necesidades materiales, el deseo de acceder al poder y reconocimiento, el ímpetu y búsqueda de dinero, y/o por algún interés relacionado con estos tres. Esto desactiva la dignidad. Cada combinación de dolor con una de sus variantes (enojo, frustración, envidia, odio, resentimiento, venganza) me han permitido observar que se claudica en el horizonte o rumbo político, perdiendo así fuerza y potencia en la postura ética-política, la dignidad o el latir-esperanza que define el rumbo desde donde se construyen otras posibilidades societales. En cambio, vuelve a tomar posiciones vinculadas al poder establecido, los partidos políticos, el oficialismo en turno o una indiferencia hacia la construcción colectiva y/o una apatía hacia la organización político-social.

Subrayamos que entendemos la sanación colectiva como un proceso de dignidad para respaldar las resistencias-rebeldías, y no como estrategia emocional personal. En nuestros talleres, asambleas, encuentros y charlas colectivas, hemos encontrado necesario distinguir entre emociones y sentimientos. Las emociones más recurrentes en los procesos organizativos son la tristeza, el enojo/rabia, la angustia y el miedo. Utilizando una metodología de defensa participativa y de cartografía de las emociones, hemos identificado que estas emociones se anclan y localizan en ciertas partes del cuerpo de las mujeres, generando dolencias que pueden drenarse como primer paso hacia la sanación colectiva.

Por otro lado, los sentimientos son actitudes y construcciones socio-políticas y éticas que a menudo derivan de la sanación de las emociones iniciales, generando amor, valentía, dignidad, ternura.También hemos identificado sentimientos como el resentimiento y frustración, que se sanan de manera colectiva y/o se sanan a través de la conciencia, la voluntad y el compromiso, tanto personal como común.

La reflexión y profundización acerca de las emociones y sentimientos en los procesos de resistencia y rebeldía pueden aportar en los análisis políticos. Más aún en las formas de hacer política desde la dignidad, observando por ejemplo cómo la persistencia en generar conciencia y responsabilidad en los autocuidados, cuidados colectivos y sanación colectiva desde procesos de ternura conscientes, reconocimiento y aceptación, están haciendo frente a la política de la crueldad, la política institucional, la política de la criminalidad. La forma de hacer política desde y hacia el *poder* mantiene una diferencia entre la forma de hacer política desde la dignidad como proceso de *potencia colectiva y creativa*.

En suma: La sanación colectiva y lo político-espiritual, como arraigo con la Madre Tierra, nos interpela y expone a que es crucial asumir el cuidado y posicionar la dignidad desde la mezcla de dolor-amor, en un acto de autocuidado y responsabilidad para seguir en los procesos de construcción colectiva. Reconocemos que somos materia viva, sensible y portadora de una esperanza mutua que no nos permite claudicar, vender o rendirnos. A partir de estas y otras experiencias, procesos, y desafíos, podemos afirmar con certeza que la dignidad es la materia sensible que potencia la esperanza. Es el aliento que nos permite seguir construyendo en medio de la Tormenta y tejiendo colectivamente organización.

Claves para una reflexión necesaria en el actual contexto de colapso civilizatorio y guerra integral contra la vida:

1) La importancia de la organización en relación con la tierra y el territorio, no como propiedad sino como vínculo de apego, respeto y responsabilidad con la Madre Tierra.

2) La lucha por recuperar en común las bases materiales y subjetivas necesarias para construir y defender la dignidad colectiva como materia sensible y/o ética-política;

3) La propuesta de una política que pase por el corazón, recuperando las experiencias de los pueblos originarios y las expresiones organizativas autónomas de colectivos de mujeres. Una política en movimiento espiral de contracción y extensión, que busca la profundidad de los procesos de vida y que se canalizan a través del amor y la dignidad;

4) La apuesta por abonar a “lo común” para “el común” desde las experiencias colectivas, reconociendo el dolor pero caminándolo desde el amor, para construir una frecuencia-esperanza arraigada en las genealogías de resistencia.

Comprender la realidad no es suficiente, se requiere un compromiso profundo con la vida, con la Madre Tierra y con nosotras mismas como personas ¿Estamos dispuestas a transitar este camino de manera integral, dejando atrás los inmediatismos, los reduccionimos y abrazando la complejidad de nuestras existencias? ¿Seremos capaces de tejer nuevas formas de hacer política desde el corazón, la ternura y la dignidad rebelde?

Las respuestas no son sencillas, pero son indispensables si queremos construir otras formas de relación que no nos opriman y despojen. Las experiencias de pueblos originarios y de las mujeres organizadas en resistencia y rebeldía nos interpelan a replantearnos nuestras maneras de luchar, de organizarnos y de relacionarnos con la vida misma. ¿Estaremos a la altura de este desafío?

A MODO DE CIERRE

En un mundo donde el capitalismo y el consumismo nos han arrancado y desconectado de nuestras raíces y de la Madre Tierra, la propuesta zapatista de "lo común y la no propiedad" surge como un faro de esperanza, mostrándonos que es posible construir otras formas de relacionarnos entre nosotros y con el planeta. Que su ejemplo nos inspire a reconectar con la sabiduría ancestral de nuestros pueblos, a defender la vida a muy largo plazo, yen todas sus formas, y a tejer, día a día, un futuro donde la dignidad, la justicia y el respeto a la Madre Tierra sean los hilos que nos unan como humanidad.

La propuesta del EZLN nos invita a recuperar estas enseñanzas profundas, manifestadas en sus lenguas, costumbres, cultura y modos de vida, confiando en la fuerza viva de su genealogía rebelde. Desde esta perspectiva, defender y seguir en la trama de la vida implica asumir el compromiso por generar y compartir otras formas de hacer y sentir la política. Como pueblos desde 1994 han logrado luchar y tener las bases materiales y las bases subjetivas ancladas en la representación tangible y simbólica que guarda y sostiene la relación político-espiritual con la “tierra recuperada” y la Madre Tierra.

La invitación a seguir explorando, tanto la sabiduría de los pueblos originarios y colectividades como la experiencia de mujeres organizadas desde la sensibilidad del espíritu arraigado a la Madre Tierra, la fuerza vital de la dignidad, y la terca voluntad por abonar a lo común nos entrega resonancias para fortaleces las resistencias-rebeldías de múltiples formas de territorialidad. Por lo que este escrito propone ser un ejercicio de homenaje, ofrenda y reflexión que pretende resonar tanto con el público académico comprometido como con aquellas colectividades que busca mirar y construir otros mundos posibles

A partir de lo expuesto hasta ahora, se hace evidente la urgencia de generar reflexiones conjuntas y de autocrítica dentro de los procesos político-organizativos de las organizaciones, colectivos y redes. Más aún, es necesario abrigar los dolores, propios y ajenos, y caminarlos desde el amor, para que se transformen en dignidad enraizada que nos brinden la fuerza y la resistencia necesaria para seguir construyendo en medio de la guerra.

Seguimos insistiendo en qué el desdibujamiento de todo horizonte de futuro con los Estados Territoriales Modernos y el poder del Crimen organizado, en medio de la Tormenta nos duele, pero también nos interpela y compromete. Con-mueve a no perdernos en el inmediatismo, el pesimismo, la normalización o cinismo, sino a asumir con valor y dignidad el desafíos de seguir luchando por construir mundos donde quepan muchos mundos, aun en medio del Colapso.

Sentir la urgencia de no quedarnos paralizadas por el miedo o la desesperanza. Tenemos el compromiso ético y político de mirar de frente esta realidad dolorosa, de nombrarla con todas sus letras y de tejer, desde abajo y a la izquierda, las resistencias y rebeldías necesarias para enfrentarla. Porque en medio de la Tormenta, las comunidades zapatistas y muchas más expresiones de lucha de pueblos originarios siguen siendo una luz de dignidad organizada. Con su autonomías, sus autogobiernos, sus economías de autosustento y su cuidado de la Madre Tierra, nos muestran que otros mundos no solo son posibles, sino que ya existen y resisten, r-existen. Que, aun en las circunstancias más adversas, los pueblos pueden crear sus propios refugios y caminos para defender la vida.

Es necesario pararnos frente a la Tormenta desde la conciencia de los *los siete rumbos* (el centro, aun lado, al otro lado, enfrente, atrás, arriba y abajo), y *los siete principios* (Bajar y no subir, construir y no destruir, convencer y no vencer, proponer y no imponer, representar y no suplantar, servir y no servirse, mandar obedeciendo). Así podremos entender lo que vengo insistiendo (Gutiérrez, 2024) "aunque las flechas que preparemos y lancemos no lleguen al lugar que hemos vislumbrado, sin duda abrirán nuevos rumbos, experiencias y algo nuevo podrá emerger" .

Que las claves de hacer política con códigos de dignidad nos interpelen, que el amor nos sostenga, que la esperanza como fuerza nos guíe. Seguir lanzando flechas, caminando preguntas y sembrando dignidad, hasta que amaine la Tormenta y florezcan los mil mundos nuevos que llevamos en el corazón, es decir, en la conciencia revolucionaria.

Es por ello que la sanación colectiva se vuelve indispensable para sostener una política de la dignidad enraizada en el amor y respeto por la vida. La sanación colectiva no es una estrategia emocional personal, sino un proceso de dignidad que respalda las resistencias y rebeldías.

En última instancia, la organizacón, la memoria, sanación y la dignidad son las semillas que debemos seguir sembrando, con la esperanza de que germinen en un suelo fértil y sean cosechadas por las manos de quienes vendrán después de nosotros. Sólo así podremos heredar un mundo más justo y humano, desde lo común y junto a la Madre Tierra, en el que la revolución no sea un simple recuerdo, sino una realidad viva y palpitante.

BIBLIOGRAFÍA

ESCOBAR, A. (2017). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comuna*l. Ediciones Junetik Conatus. Universidad de la tierra/CIDECI, México.

GOETTNER-ABENDROTH, H. (2017). *Sociedades Matriarcales. Estudios en torno a las culturas indígenas alrededor del mundo*. Taller Editorial la Casa del Mago, México.

GUTIERREZ LUNA, D.I. (2019). "El neoextractivismo de la cuarta transformación en México: el molino satánico y una mirada crítica al patriarcado". La Tinta, 16 de agosto, https://latinta.com.ar/2019/08/16/el-neoextractivismo-de-la-cuarta-transformacion-en-mexico/

GUTIERREZ LUNA, D.I. (2022). “Respirando Dignidad. Mujeres, Madre Tierra, pueblos originarios y organización”, En: Feminismos y Problemas Ambientales, *Estudios Revista del Centro de Estudios Avanzados*, 48, Julio-Diciembre, UNC, Facultad de Ciencias Sociales, Argentina, pp.123-142.

GUTIERREZ LUNA, D.I. (2022). *Una cuota de energía al tejido de la vida.* Cátedra Jorge-Alonso-Universidad de Guadalajara, CLACSO, RETOS, México

GUTIERREZ LUNA, D.I. (2023). “Formas de entender el accionar organizativo de las mujeres desde la multiescalaridad en la defensa de la Madre Tierra y la sanación colectiva, Chiapas, México”, *Mujer y políticas públicas ,* 02 (02), Julio-Diciembre, IIEM, Universidad Ricardo Palma, Perú, pp. 22-49.

GUTIERREZ LUNA, D.I. (2023). “Nuestra huella en la Madre Tierra y en medio de la Tormenta. Tres décadas del EZLN” (en edición). A 30 años. Enseñanzas zapatistas. Taller editorial matecito amargo, Chile.

POLANYI, K. (2009). *La Gran Transformación.* Juan Pablos, México.

PORTO-GONÇALVES, C.W. (2001). *Geografías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidades*. Siglo XXI, México.

PORTO-GONÇALVES, C.W. (2002). “Latifundios genéticos y r-existencia indígena”. Revista Chiapas (14), UNAM, México, pp. 7-30

PORTO-GONÇALVES, C.W. (2014a). *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. Ediciones Junetik Conatus. Universidad de la tierra/CIDECI, México.

PORTO-GONÇALVES, C.W. (2014B). La integración regional de América Latina en la Geopolítica de la Desposesión. Ediciones Junetik Conatus. Universidad de la tierra/CIDECI, México.

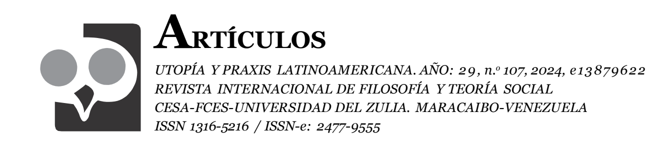
PORTO-GONÇALVES, C.W. (2016). “La lucha por la Tierra. Ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza”, *Polis, Revista Latinoamericana*, 15(45), pp.291-316.

TAIBO, C. (2018). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofasismo.* Ediciones Junetik Conatus. Universidad de la tierra/CIDECI, México.

BIODATA

Diana Itzu GUTIÉRREZ LUNA: Doctora en Estudios Sociales Agrarios por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Especialista y Magister en Desarrollo Rural. Licenciada en Sociología, por la Universidad Autónoma Metropolitana- UAM-Xochimilco, México. Actualmente investigadora huésped 2023-2005 del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Chiapas, México. Los últimos 20 años, defensora y activista adherente a la Sexta, integrante de la Red de Resistencias y Rebeldías AJMAQ y del colectivo de mujeres Antsetik Ts'unun en Chiapas, México. Experiencia con víctimas de tortura, prisión política, desplazamiento forzado, hostigamiento militar/paramilitar en Chiapas. Tallerista en defensa participativa y sanación colectiva. Últimos escritos: (2022) Respirando Dignidad. Mujeres, Madre Tierra, pueblos originarios y organización. Revista Estudios, 48, p.p 123-142.




ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879622
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Rostrificación y Amuramiento de la Verbalidad Payayá

Rostification and Immurement of Papaya's Verbality

Jamille da SILVA LIMA-PAYAYÁ
https://orcid.org/0000-0002-9590-3370
jpayaya@uneb.br
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879622

RESUMEN

La ancestralidade Payayá, reverbera la Caatinga brasileira, en el sertão bahiano, como voz y corporeidad ancestral que se opone a la colonización y a la colonialidad. El artículo propone compreender el proceso de rostrificación como estrategia de amuramiento identitario, promoviendo el destierro y la violencia física y simbólica de nuestro pueblo. La reivindicación Payayá en el siglo XX, después de los traumáticos procesos de asujetamiento, expresa la erupción de la verbalidad Payayá, como identidad y alteridad de nuestra resistencia y combate a la colonialidad en Abya Yala.

Palabras clave: colonialidad. estigma. geograficidad. pueblos indígenas.

ABSTRACT

Payayá ancestry reverberates in the Brazilian Caatinga, in the sertão of Bahia, as a voice and ancestral corporeality that opposes colonization and coloniality. The paper proposes to understand the process of rostification as a strategy of identity softening, promoting the banishment and physical and symbolic violence of our people. The Payayá's return in the 20th century, after traumatic processes of subjection, expresses the emergence of Payayá verbality as the identity and alterity of our resistance and fight against coloniality in Abya Yala.

Keywords: coloniality. stigma. geographicity. indigenous people.

Recibido: 24-07-2024 ● Aceptado: 29-08-2024

INTRODUCCIÓN

El proceso de colonización en Abya Yala fue violento, tanto por la fuerza bélica utilizada, el genocidio cometido y el despojo de la tierra, como por la interdicción de las formas de ser y vivir en esta tierra. Los indígenas hemos visto amenazadas nuestras relaciones ancestrales, sufriendo sucesivos exilios cuyo propósito fue robarnos, matarnos, violarnos y, para los sobrevivientes, relegarnos a la condición de "ninguendad".

Carlos Walter Porto-Gonçalves, geógrafo brasileño, fue uno de aquellos intelectuales que tuvieron la sensibilidad de percibir la profundidad de aquello que la colonización, primeramente, y su continuidad, la colonialidad, trajeron a los pueblos indígenas del continente. Atento al poder de las palabras, aprendió connosotros diversos nombres para esta tierra, entendiendo el alcance que el dominio de la toponimia expresa para el proceso de territorialización de la empresa colonial (Porto-Gonçalves: 2012; 2015). Su lectura geográfica también le permitió comprender el significado de grafiar la tierra como modo de existencia, reconociendo por esta vía, la acción política de diferentes pueblos indígenas, negros, campesinos y ribereños que constituyen los principales focos de resistencia a la empresa colonial (Porto-Gonçalves: 2016).

Porto-Gonçalves (2010) construyó una geografía sensible de los pueblos subalternizados, denunciando las formas en que la continuidad de la colonización y la reinvención de formas coloniales de desposesión, las cuales incluyen la ciencia y la tecnología al servicio del capital. Su postura intelectual crítica fue un aliento para mi formación. Hace algunos años inicié el proceso de autoidentificación, rompiendo con el silenciamiento al que, al igual que mis hermanos, había sido sometida. Entenderme como una indígena geógrafa encontró uno de los pocos apoyos en la geografía de Porto-Gonçalves, precisamente por las características sensibles y críticas que construyó a partir de un proceso de escucha y cercanía con los movimientos sociales y los pueblos de Abya Yala.

Por ello, dedico este escrito a su legado, en reconocimiento a su papel como eco de nuestras voces en espacios que nos han negado sistemáticamente a lo largo de los siglos. Ahora hacemos eco de su pensamiento y acción, como una manera de multiplicar los focos de resistencia para una Abya Yala vibrante desde su ancestro.

Este escrito expresa la confluencia de mi ancestralidad latente con el movimiento colectivo de reivindicación del pueblo Payayá, históricamente uno de los más numerosos del estado de Bahía, Brasil. La colonización portuguesa comenzó en la costa de Bahía, con la ciudad de Salvador como su primera capital. Vivíamos en una extensa región que, desde el inicio, fue foco de sucesivos intereses económicos y territoriales por parte de la empresa colonial, lo que nos puso en la ruta de colisión directa con los invasores.

Desde mi tesis doctoral (Lima: 2019), me he dedicado a la puesta en tensión de la historiografía colonial, específicamente en lo que se refiere a la forma en que los documentos coloniales produjeron nuestra estigmatización y, en consecuencia, del propio paisaje sertanejo, que en este caso se refiere al bioma de la Caatinga (Lima-Payayá: 2022; 2023). En estos estudios se evidencia la interdicción de la alteridad, es decir, el proceso que implica traer al Otro al ámbito de lo Mismo. En el caso de los pueblos indígenas, este proceso significa tanto la negación de nuestra particularidad cultural (el término "indio" es una generalización de destierro que busca negar nuestra identidad) como la negación de nuestra condición indígena, es decir, de nuestra forma de ser a favor de la construcción de una identidad nacional, lo que Darcy Ribeiro (2015) denomina ninguendad: la condición de fusión/mezcla de lo múltiple en una nueva identidad nacional, la brasileña.

El movimiento de reivindicación de los Payayá, por lo tanto, es un gesto de atención a un llamado que implica confrontar la colonialidad en una sociedad que Porto-Gonçalves tan agudamente denunció como racista y excluyente. Destacó el monoculturalismo de los estados constituidos por la colonización, que niegan e intentan borrar la diversidad cultural y la autodeterminación de los pueblos de Abya Yala (Porto-Gonçalves: 2010). La integración propuesta es, en realidad, negación, generando el impedimento de decir: "¡Yo soy Payayá!" Romper este movimiento es, por lo tanto, re-existencia y confrontación que nos pone

constantemente en lucha, pero nunca solos: mi afirmación converge con el mismo movimiento de muchos hermanos.

En este texto, intento analizar este proceso desde el punto de vista de la rostrificación, la cual opera de manera directa en la negación de la identidad indígena. Este dispositivo promueve el ablandamiento de la existencia Payayá, negando nuestra verbalidad, es decir, nuestra expresión y dinamismo a través de la violenta captura discursiva de nuestra identidad por la narrativa colonial. Esta captura se manifiesta tanto en la negación, como en la estigmatización de nuestra condición indígena.

El artículo hace eco de una investigación realizada en el Territorio Indígena Payayá, en el municipio de Utinga, en Cabeceira do Rio (Yapira), Bahia (Brasil), con los hermanos Payayá en pleno proceso de reivindicación de nuestro territorio ancestral (Lima: 2019). Esta nueva territorialización fue un paso importante para romper el dominio que nos fue impuesto, por lo que examinar el proceso de rostrificación es una estrategia para interrumpir el ciclo de dominación, silenciamiento y negación.

ROSTRIFICACIÓN: LA NEGACIÓN DE LA CONDICIÓN INDÍGENA PAYAYÁ

Las expresiones “los indios tienen que andar desnudos”, “nunca vi un indio con pelo rizado”, “tu piel es blanca, ya no sos indio”, ratifican un juicio de verdad que establece una forma de identificación a través de un proceso de decodificación o textualización del cuerpo. Este proceso es destacado por el antropólogo Federico Besserer (2016) quien, a partir de la experiencia mexicana, muestra un paralelismo entre la xenofobia “etnicista” y el racismo “biologicista”, pues ambos vinculan identidades a inscripciones en el cuerpo. El autor destaca la sofisticación y las mejoras tecnológicas en la identificación de perfiles raciales y, más recientemente, étnicos como una estrategia incisiva para normalizar la discriminación. De este modo, las formas culturales de vestir y los marcadores biológicos manifestados en el color de la piel o la apariencia, por ejemplo, son instrumentos para encarnar la identidad. De hecho, se asume que para ser indígena hay que ir con poca vestimenta, tener el pelo negro, liso y espeso, tener pómulos prominentes, cazar con arco y flecha, entre otros estereotipos.

Otras expresiones como “los indios están en el Amazonas” y “las casas de los indios tienen que ser de Oca[1]” conforman la noción genérica de lo que significa ser indígena. Marcan la correlación entre espacialidad y mismidad, ya que atribuyen un sustrato espacial, cargado de la noción idílica de lo primigenio y lo puro, a la forma de vida indígena, que por lo tanto se considera linealmente inmutable.

El marco forjado por estos estereotipos constituye una violencia contra nosotros, los Payayá. Nos hemos articulado en múltiples escalas (estatal, nacional y latinoamericana), utilizando diferentes canales de comunicación para expresar lo que somos, desmitificando lo que los juicios dicen de nuestro ser, presentando un contenido político que expresa la verdad de nuestra re-existencia.

Uno de nuestros campos de lucha se basa en oponernos a la captura del Otro por el Mismo. Aunque éste sea sólo el comienzo de la lucha, es esencial para la fundación de muchos otros, así como para la recuperación del sentido de dignidad tan vilipendiado durante el proceso de construcción de la sociedad brasileña y de la “integración” nacional.

La exhibición de ser Payayá provoca algunos cuestionamientos: ¿Es posible ser el Mismo sin incurrir en la mismidad? ¿Someterse a la verificación de la identidad no convierteael ser en un contenido accesible a la comprensión y la evaluación? Tener que demostrar que ya se es presupone una lucha contra los que dicen que no se es. La necesidad de examinar la existencia y la identidad Payayá, asociada a los procesos imperialistas forjados desde la colonización europea, nos reduce a objetos, desencadenando la máquina de rostrificación descrita por Deleuze y Guatarri (2012).

[1] Expresión originaria que designa las habitaciones de algunos de los pueblos.

En este contexto, la rostrificación consiste en una violencia tejida como un amurallamiento del ser. Los muros no son erigidos únicamente por un significante. Son producidos por una máquina de rostralidad que opera descodificando y sobrecodificando lo que Deleuze y Guattari (2012) llaman el rostro. Para ellos, el rostro no es sinónimo de rostro humano o animal: es el cuerpo, incluida la cabeza, que posee un código plurívoco multidimensional. Amurar cuestiona nuestra indianidad mediante un juego de representaciones encarnadas de nuestra identidad. Estos muros nos hacen objeto de procesos de universalización y abstracción reunidos en la proclamación de órganos sin cuerpos, como dice Agamben (2015). Según el autor, en la cultura occidental, la relación entre el rostro y el cuerpo está marcada por una asimetría en la que el rostro está siempre desnudo y el cuerpo normativamente cubierto. A los indígenas se nos exige la desnudez total si queremos permanecer como tales.

Sin embargo, la plurivocidad del cuerpo pasa por un sistema de abstracción maquinal, que opera cifrando efectivamente el cuerpo. Se levantan muros por la necesidad del significante de rebotar. En efecto, la significación y la subjetivización se imponen por el acto despótico de aquel que observa, que en este caso, actúa en función de las agencias de poder.

Desde la colonización, nuestra relación identitaria y su significación han sido el resultado del rostro del hombre blanco", que ha intentado "[...] integrar en oleadas cada vez más excéntricas y retardatarias los rasgos que no se conforman, a veces para tolerarlos en cierto lugar y bajo ciertas condiciones, en cierto gueto, a veces para borrarlos en la pared [...]" (Deleuze; Guatarri: 2012, p.50). Este movimiento dio lugar a nuestra designación: nos llamábamos tapuias del sertão.

Llamarse Payayá presupone ser indígena. La expresión "indígena" designa esta condición de autoctonía, pero para los occidentales, "[...] se marcó indicando a los que habitaban las Indias Occidentales, nombre que los españoles atribuyeron no sólo al nuevo continente, sino también a las Filipinas" [tierra de Felipe] (Porto-Gonçalves: 2009, p.26). Este significado consiste, según Porto-Gonçalves (2009), en una violencia simbólica radical cometida contra los pueblos originarios de Abya Yala. Se trata del dominio de la conformidad, cuyo proceso de significación remite a lo que el filósofo y urbanista Paul Virilio denomina "unicidad exterminadora" (Virilio: 1984, p.154), dado el sentido de generalización en una única forma, en este caso reducida al término "indígena" o "indio".

Sin embargo, el término indígena es paradójico, pues como sostiene Porto-Gonçalves (2009), al mismo tiempo que desconoce las especificidades de los pueblos indígenas, contribuye a nuestra unificación no sólo desde el punto de vista de los conquistadores, sino también como designación que fundamenta nuestra unidad política. La emancipación de los pueblos está imbricada en el descubrimiento de la naturaleza de la dominación que sufrimos, como reconoce Martins (1980).

Pero remover los muros es una tarea ardua y sinuosa. Para nosotros los Payayá, mostrarnos ha sido equivalente a decir que tenemos alcance para comprender, en el sentido etimológico de este verbo. Derivado del latín *comprehendere* (Comprender: 1955), en sus diversas acepciones, comprender designa el imperialismo sobre el Otro:

> 1º Agarrar, apoderarse, apresar; ligar; ligar, mezclar; echar (fuego); arder, encender, inflamar, quemar; 2º Agarrar, apoderarse de alguien, pillar in fraganti, con la boca en el tarro de las galletas, suprender; 3º Meter, cerrar, clausurar; 4º Arraigar, prender, echar raíces, concebir, preñarse; 5º Percibir por la vista; 6º Asir, abarcar, retener; 7º Abrazar, abarcar, encerrar; expresar; 8º Captar, atraer, llamar a sí, asir (Comprender: s/d, p. 263).

El com-prender enmarca lo visto (Lévinas: 2010; Dussel: 2011). Somos refractarios al sistema de rostrificación ya que pretendemos ser parte de esta unidad debido al totalitarismo de la intelección que ha marcado la concepción del ser indígena. El rostro Payayá se convierte así en instrumento. Como afirma Dussel (2011), en esta condición el rostro es un mero objeto sin trascendencia ni misterio, por lo que se cambia por una máscara que ya no interpela, sino que sólo degrada la dignidad de la persona.

La máscara es puesta por el juego de poder colonial, que la inscribe en el campo fetichista de la representación mientras rechaza la diferencia. Al enmascaramiento es aludido por Homi Bhabha (2013) a partir de la problematica de ver o ser visto, bajo la articulación de la vigilancia del poder colonial con el régimen de la pulsión escópica. Para él, esta pulsión que representa el placer de ver está estrechamente relacionada con el mito de los orígenes, la escena primaria y el fetichismo. Lo visto, concebido a partir de su objetivación, se sitúa así dentro de la relación imaginaria.

A través del diálogo con el psicoanálisis, Bhabha cuestiona la fase formativa del espejo sintetizado en lo imaginario, en la que se basan dos formas de identificación: el narcisismo y la agresividad. El sujeto se reconoce a través de una imagen (alienante) a la vez que se enfrenta a ella y la enmascara. Es la elucidación psíquica de la apropiación del Otro.

En este proceso, "sólo hay personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo" (Deleuze; Guatarri: 2012, p. 51). El Otro es condenado ideológicamente por su alteridad. La necesidad de representación queda dilapidada por la insistencia en el enmascaramiento, que confiere fijeza y cualidad fantasmática a la representación del aparecer. Por eso es común la presencia de estas cristalizaciones animando la inteligibilidad de nuestras manifestaciones como indígenas.

De esta manera, la significación de la relación entre los conquistadores y nosotros, los Payayá, se ha hecho contemporánea, imponiéndose como un lastre en los procesos de retoma, haciendo necesaria y urgente la destrucción de los muros acuarteladoss. En este processo, "solo existen personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo " (Deleuze; Guatarri: 2012, p. 51).

EL ESTIGMA DE LA INFERIORIDAD INDÍGENA

Un conjunto de estereotipos nos impone una condición de inferioridad, sea por la permanencia de etiquetas fijadas desde el período de la colonización, sea por generalidades reverberadas por la definición genérica que redujo nuestra multiplicidad a la representación de "ser indígena".

Al principio, la característica de tapuia fue utilizada para categorizarnos como subalternos. Los tapuias, según Ribeiro (2015), eran indígenas considerados etnocéntricamente inferiores. La propia noción de etnia implícita en este prisma es actualmente problemática, pues según el filósofo puertorriqueño Maldonado-Torres (2016), parece estar por encima de la etnicidad. Aunque no es el caso específico del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quien también considera al colonizador portugués como una etnia, coincidimos con Maldonado-Torres (2016) en que el discurso de lo étnico y sus términos afines ha adquirido una ubicación política y epistémica que se ocupa de las jerarquías naturalizadas en la modernidad y el Estado moderno.

Las personas étnicas son aquellas que no están representadas equitativamente en la administración de las instituciones de poder, en la cultura o en la producción de conocimiento, por ejemplo. Según Maldonado-Torres (2016), esta falta de isonomía revela el papel de lo étnico en nuestra sociedad. En efecto, los abordajes étnicos contribuyen a trazar una línea divisoria entre los grupos clasificados como tales y otros sujetos normativos, cuya existencia y participación en el orden moderno-occidental está por encima de esta condición.

El discurso étnico, muchas veces fundamenta la mirada colonial promovida por el sujeto egocéntrico que se disloca de la facticidad del ser de los pueblos indígenas. A través de él, torpes explicaciones sobre la inferioridad de estos pueblos adquieren nuevos ropajes que instrumentalizan la tecnología del poder.

La situación étnica que se nos atribuye a los indígenas sigue siendo vista desde una perspectiva evolucionista, que ha justificado la atribución de una posición periférica en la esfera socio-política. Se nos considera en proceso de maduración, es decir, inmaduros. Esta visión expresa los restos de una correspondencia entre ontogénesis/filogénesis y nuestra infantilización, así como un juicio de valor sobre nuestras antiguas condiciones, que se han convertido así en intumescencias remotas en el presente.

El antropólogo brasileño y ex presidente de la Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas (FUNAI), Mércio Gomes, destaca una amalgama de argumentos y entendimientos viciosos que pretenden disminuirnos, menospreciarnos y mistificarnos (Gomes, 2018). La mirada colonial es tan despótica que nuestra humanidad es constantemente cuestionada. El discurso sobre nuestra supuesta animalidad insiste en reafirmar nuestra naturaleza bárbara.

Gomes (2018) nos recuerda que, individualmente, nuestra humanidad física fue reconocida, pero tras la aparición y difusión de las teorías racistas, también fue cuestionada. A través de una deducción lingüístico-estructuralista, la humanidad cultural e incluso física de los pueblos Abya Yala fue fervientemente cuestionada. "La búsqueda de señales de inhumanidad cultural y espiritual fue tan determinada por parte de los portugueses que, al notar la ausencia de los sonidos **f**, **l** y **r** en la lengua tupí, dedujeron perversamente la razón: los indios no tenían ni fe, ni ley, ni rey" (Gomes: 2018, p.145, énfasis en el original). En consecuencia, no podíamos ser humanos.

Esta perspectiva se materializó en la posición política que se había ido armando desde principios del siglo XX con la Ley número 3.071, del 1 de enero de 1916 (Brasil: 1916). Esta ley, que sólo fue derogada en 2002 por la Ley 10.406 (Brasil: 2002a), enfatizaba que los indígenas, conocidos como silvícolas, éramos incapaces de realizar los actos de la vida civil y, por lo tanto, debíamos ser puestos bajo tutela. Nuestra supuesta cognición infantil fue incluso expresada por el Servicio de Protección a los Indios (SPI) en un informe publicado en 1939:

> El indio, dado su estado mental, es como un niño grande que necesita ser educado, muy sensible a los consejos, elogios, regalos y otros estímulos, para vivir y practicar el bien y modificar sus hábitos nocivos. Como generalmente tienen sentido común y son muy razonables con las personas de su confianza, casi siempre es posible convencerlos y mejorarlos (SPI: 1939, apud Garfield: 2011, p.64).

El SPI consistía en un organismo desmembrado en 1918 del entonces Servicio de Protección a los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales, creado por el Decreto número 8.072, de 20 de junio de 1910 (Brasil: 1910). Su principal objetivo era prestar asistencia a los pueblos indígenas en Brasil, aunque esto es muy cuestionable, ya que en el contexto de los pueblos indígenas, sus acciones violentas siempre han estado muy lejos de la defensa efectiva de nuestras reivindicaciones.

Sin embargo, el SPI tuvo una buena imagen nacional e internacional, pero con la Revolución de 1930, fue retirado del Ministerio de Agricultura y enfrentó un período irregular y oscuro hasta el final de esa década (Gomes: 2018). En 1939, el SPI había recuperado su posición, lo que incluyó la creación del Consejo Nacional de Protección al Indio (Brasil: 1939).

En este contexto, el énfasis en la infantilización de los pueblos indígenas fue una estrategia saludable para el proyecto de nacionalización, que estaba en marcha desde la publicación del Reglamento del SPI (Brasil: 1936). Se creó un ambiente favorable, cada vez más apoyado por la ciencia, para la implantación del modelo civilizatorio para nuestros pueblos. Vistos como niños, se suponía que necesitábamos cuidados e instrucción para alcanzar la madurez, que, en este caso, se correlaciona con el sometimiento. Contradictoriamente, sólo era posible tener alguna dignidad y ser considerado apto para formar parte de la nación brasileña aceptando un sometimiento radical.

El sometimiento físico y cultural es aterrador, como se expresa en la bibliografía dedicada a los estudios indígenas en Brasil. Carlos Ott, en "Pré-história da Bahia" (Prehistoria de Bahía), impresiona con su descripción despectiva del indígena: "apático, harapiento, sentado al borde de los arroyos, representa más bien el tipo del hombre derrotado y abandonado, enfermo y decadente, digno de lástima, presentándose raramente como un héroe que podría inspirar a un poeta" (Ott: 1958, p.11).

Es interesante ver cómo el enmascaramiento del ser indígena adquiere un nuevo tono a lo largo del tiempo, desde la búsqueda de signos de nuestra supuesta animalidad hasta la proclamación prospectiva de nuestro fin. La lectura de Carlos Ott, por ejemplo, apunta a una perspectiva más vehemente en los primeros

siglos de la colonización, basada en la relación cultura-naturaleza. Sin embargo, persiste como una coexistencia que direcciona la sustancialización de la apariencia indígena.

En este contexto, cuya apariencia es casi siempre captada por la insistencia en el enmascaramiento, vivir en el anonimato puede significar la posibilidad de sobrevivir. Este fue el camino que se nos impuso a muchos Payayá durante muchos años de intensa lucha contra nuestro despojo. A veces, terminábamos mezclados con la población blanca o negra, siendo llevados a estrangular cualquier manifestación que nos permitiera identificarnos como indígenas.

La religiosidad, por ejemplo, fue un instrumento de negación y silenciamiento, convirtiéndose en un movimiento de rostrificación de nuestro pueblo. Obligados a ver nuestros cuerpos como signo de culpa y transgresión, sucumbimos a la subjetivización de la sujeción en el sentido de la rostrificación.

Este proceso nos remite a la filosofía de Foucault en "Vigilar y castigar" (Foucault: 2011) y su discusión sobre la relación entre la subjetivación y la formación del sujeto. Foucault (2011) sugiere que la sujeción no es sólo el resultado de un poder totalizador que subordina a los seres, ya que también es la producción del sujeto como el propio prisionero. La prisión controla el cuerpo del prisionero, imponiéndole la regularización y estandarización de sus movimientos según un modelo preestablecido. Sin embargo, el cautiverio es mucho más que un entorno físico, ya que el efecto encarcelador es más profundo. Afecta al alma, que enmarca, subordina, regula y moldea el cuerpo. "Un 'alma' lo habita [al hombre] y lo conduce a la existencia, que es en sí misma una parte de la dominación ejercida por el poder sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo" (Foucault: 2011, p.32).

La filósofa estadounidense Judith Butler afirma que la subjetivación, tal y como la trabaja Foucault, conlleva una paradoja, ya que la subjetivación es tanto el devenir del sujeto como el proceso de sujeción: "sólo se puede habitar la figura de la autonomía sometiéndose a un poder, una sujeción que implica una dependencia radical" (Butler: 2017, p.89). En diálogo con el psicoanálisis, Butler (2017) cuestiona la distinción entre alma y cuerpo en el contexto de la teoría foucaultiana del poder, pues considera que considerar el alma como una estructura exterior que aprisiona el cuerpo implica concebir la interioridad como una superficie maleable a merced de los efectos unilaterales del poder. La autora también se preocupa por la posibilidad de resistir a la normalización, preguntándose por el lugar de la resistencia en el contexto de la articulación entre procesos de subjetivación, encarcelamiento y producción discursiva de identidades. Sus preocupaciones son muy pertinentes para nuestro debate, principalmente debido a la necesidad de jugar con el centelleo entre interioridad y exterioridad, y de examinar detenidamente las formas de romper con la estructura totalizadora y la geopolítica.

A pesar de sus reservas sobre la noción del alma como marco del cuerpo, la lectura de Foucault sobre los procesos que asolan el cuerpo nos ayuda a comprender los caminos meándricos que movieron el deseo de negar y reafirmar la identidad Payayá. La descripción que hace el filósofo de la fabricación de un soldado en la segunda mitad del siglo XVIII nos ayuda a problematizar los efectos de las agencias de poder en su ejercicio de rostrificación Payayá.

Foucault (2011) argumenta que el soldado se había convertido en el producto de una fabricación, a través de la cual "se expulsaba al campesino" y se le daba la "fisonomía de soldado": "[...] a partir de un cuerpo no apto, se fabricaba la máquina que se necesita: lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, se apodera de él, dobla el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y continúa, en silencio, en el automatismo de los hábitos" (Foucault: 2011, p.131).

Nosotros, los Payayá, hemos pasado por procesos similares (considerados no aptos, a pesar de nuestra paradójica fuerza y capacidad de trabajo), desde las "caboclas brabas" ("indias rudas"), que fueron violentamente cosificadas y amedrentadas, aquellas acuarteladas por las instituciones religiosas y escolares, o incluso por la gnoseología totalitaria que se ha convertido en nuestra cotidianeidad. Al intentar convertirnos en máquinas, se crearon las condiciones para deconstruir los vínculos que nos unían como pueblo y nos identificaban, enseñándonos una nueva corporeidad que conduce al significado de una "identidad sin

persona", según la expresión utilizada por Agamben (2015) para designar la nueva figura del humano o mero viviente perdido en la masa anómica producida por la Gran Máquina. Las siguientes narraciones elucidan algunos de estos procesos:

> Cuando llegué en el 67, la iglesia fue directamente y llevó a mi hermana a la escuela. Como yo no tenía edad suficiente, porque en aquella época sólo iban a la escuela los que tenían diez años, no me matricularon en ninguna escuela. Pero hicieron una escuela para niños con menos de diez años. El primer día de clase, yo estaba todo emocionado por saber qué era una escuela, porque no sabía lo que era. Entonces empezó la clase, estábamos todos emocionados y cuando empezamos a jugar, ¿qué pasó? Le dije a la profesora: ¿Puedo hacer una canción infantil? Sólo que es indígena porque yo soy india. Ella dijo: ¿qué tipo de indio? Le dije: Soy Payayá. Ella dijo: Puedes parar. No le digas a nadie que eres Payayá aquí. Eso me aterrorizó tanto de esa mujer que cuando dijo "soy profesora" la odié. Para mí, ahí estaba viendo a alguien destruyendo mi sueño (Indígena Payayá, Jacobina, diciembre de 2016).

> Pregúntale a esta gente quién sabe diez palabras en tupí. Es lo más difícil de encontrar. Y nuestros antepasados, no hablaban tupí, pero hablaban una serie de palabras que en realidad eran derivadas del tupí, ¿no? Y todo eso desapareció ahora, porque fuimos a la escuela, porque la escuela corrigió eso como un error. ¿Y tú quieres equivocarte? ¿Quieres ser diferente en la escuela? ¿Vas a la escuela pintado? Yo era el tabaréu. [...] Y entonces esa cosa, por ejemplo, de lo que eres y no eres, se impuso de tal manera... y entonces las instituciones, entonces llamas a la iglesia... lo que decían los curas... Luego vino la Iglesia Protestante. Eso fue, disculpen la mala palabra, ¡pero fue diabólic! Si es que existe el diablo, ella fue el diablo (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

> Mi abuelo me hizo una maraca. Y mi tío la tiró y me regaló un acordeón. Mi tío y mi madre estaban relacionados con el candomblé. Mi madre creía que no necesitaba una maraca, pero mi abuelo me protegió. Yo solo entraba en su casa con tocado (Indígena Payayá, Jacobina, diciembre de 2016).

Las narrativas indican la negación de la diferencia, motivada por una verdad ontológica que inexorablemente no permite la manifestación de la indianidad Payayá, ni su recreación y renovación. La exhibición del ser Payayá fue considerada una desviación a ser corregida por la tarea de reprender, silenciar y neutralizar al Otro, a fin de asegurar nuestra reducción a lo Mismo. Substanciado como "tabaréu", como enfatizaba el jefe Payayá, el ente Payayá designaba al "inculto", al "inculto", al "ignorante". La clasificación "tabaréu" marcaba la desviación y simultáneamente castigaba, inferiorizando y degradando a la persona que designaba.

La autonomía del "yo" (maestro, cura, pastor o tío), que insistía en corregir las desviaciones del Otro, ¿ha destruido nuestra corporeidad? Perdiendo nuestra libertad e independencia, ¿fuimos convertidos en máquinas producidas por la coacción calculada de nuestro cuerpo y nuestros hábitos? ¿Quiénes éramos antes de nuestro movimiento de reivindicación? Las respuestas a estas preguntas residen en la comprensión del significado expresado en la siguiente narración:

> Esta Sra. Ivonete que entró... Pregúntale si sabe si es india o si se ha vuelto india. Ella sabe que lo es. Puedes preguntarle a cualquiera de las personas mayores, ¡a cualquiera! Digo: a cualquiera, pero realmente a cualquiera. Ellos conocen su historia. Entonces, ¿por qué no dices que eres india? "No, porque.... porque ya no es importante". [...] Aquí en Cabeceira, por ejemplo, si miras las caras de la gente, la mayoría son parientes nuestros, la mayoría. Cuando les preguntas si son indios, te dicen que no (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Podemos considerar, a partir de la narración, que muchos de nosotros ya no nos identificamos. La normalización y la subordinación a las que estábamos sometidos pueden habernos llevado literalmente a la fabricación del sujeto en el sentido foucaultiano. Nos vimos empujados a negar nuestra indianidad y nos

convertimos en agentes de nuestro propio sometimiento. Invadidos por una identidad totalizadora, fuimos sometidos, dejando de exteriorizar: "¡Yo soy Payayá!". Aún así, la ancestralidad como forma de ser se manifestó en la forma comunitaria de vivir, en las relaciones, en el horizonte ético que nunca ha dejado de guiar nuestras vidas como indígenas en esta tierra.

Movilizados y reunidos en el Territorio Indígena Payayá y articulados por los líderes de nuestro territorio ancestral, encontramos la posibilidad de la subversión y la resistencia. "Un silencio resuena en torno a lo que había sido ensordecido por el 'ojo que escucha'; el silencio del desmembramiento del ser, por el cual los seres en sus identidades se aclaran y se muestran (Lévinas: 2011, p.60). Hemos sacado a la superficie el discurso de la identificación, escuchando nuestra verbalidad del ser y haciéndola resonar como movimiento irruptivo y político. "Ella sabe que es", decía el cacique Juvenal Payayá, refiriéndose a la predicación tautológica de un relativo, en tanto es sujeto y predicado, porque "ella es" Payayá.

La verbalización payayá, sentida como forma de identidad, cumple la función de signo al comunicar un proceso devenido discurso. La expresión "Ella es (Payayá)" resuena con acciones que han convergido en el "cómo" de la esencia, en su temporalización.

Enfatizar el derecho a la alteridad nos parece una tarea primordial y necesaria en un mundo cuya intelección redunda en el campo de la egología, y cuyo existir de lo existente es siempre vista como un llamado a la apropiación.

ROMPER EL AMURAMIENTO

Nuestra lucha por afirmar nuestra indianidad, así como la de otros pueblos indígenas, ha generado cuestionamientos y provocaciones sociales que han dado lugar a nuevos movimientos de totalización. Estos convergen precisamente para infiltrarse en las bases del discurso identitario y pone en cuestiõnla identidad, con miras a reconstituir el movimiento de negación de la diferencia y suspender la denominación Payayá. Al tratar de superar los obstáculos que nos llevaron al silenciamiento, nos encontramos con muchos, que nos acusaron de disimular frente al movimiento de ecoar "¡Yo soy Payayá!".

> Y cuando pensamos en recuperarla [la cultura indígena Payayá], la primera barrera con la que nos topamos fue esa barrera/historia que... "Vamos, yo siempre lo conocí como no indio, ¿cómo es que ahora usted es indio? O sea, como si nosotros no supiéramos que somos indios, ¿no? (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

El amuramiento es, por lo tanto, uno de los procesos constitutivos de la colonización y de su continuidad, la colonialidad, y es una estrategia central de dominación y de los procesos de cercenamiento, dominación y violencia contra los pueblos indígenas en todo Abya Yala. Impedir la irrupción de la identidad a través de la rostrificación apunta a la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2022).

La retoma implica romper la rostrificación: demoler los límites impuestos por el proceso de colonización, como un grito Payayá que hace eco al unísono de las múltiples voces de resistencia en Abya Yala.

Esta verbalidad colectiva y combativa es la r-existencia, como bien señaló Carlos Walter Porto-Gonçalves (2010; 2012) a lo largo de su vida, como un acto de supervivencia, pero también como una reafirmación de nuestras formas ancestrales de vida a través de la acción en defensa de nuestro territorio y cultura.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2015) *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Autêntica, Belo Horizonte.

BESSERER, F. (2016) "Identidade nacional, identificação e corpo", en SALLUM JÚNIOR, Brasílio et al. (Ed.). *Identidades*. Edusp, São Paulo. pp. 101-124.

BHABHA, H K. (2013) *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Editora UFMG, Belo Horizonte.

BRASIL. (1910) *Decreto n. 8.072, de 20 de jun. de 1910*. *Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*. Rio de Janeiro.

BRASIL. (1916) *Lei n. 3.071, de 1 de jan. de 1916*. *Código civil dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro.

BRASIL. (1936) *Decreto n. 736, de 6 de abr. de 1936. Regimento do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro.

BRASIL. (1939) *Decreto n. 1.794, de 22 de nov. de 1939. Criação, no Ministério da Agricultura, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro.

BRASIL. (2002) *Lei n. 10.406, de 10 de jan. de 2002. Código civil*. Brasília.

BUTLER, J. (2017) *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Betoni. Autêntica, Belo Horizonte.

COMPREENDER, en NASCENTES, A. (1955) Dicionário etimológico da Língua Portuguesa. Francisco Alves, Rio de Janeiro.

COMPREENDER, en SARAIVA, F R. dos S. (19-?) Novissimo Diccionario Latino-Portuguez: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.. 7 ed. QUICHERAT, L. (Org.). Garnier, Rio de Janeiro.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2012) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. v. 3. Tradução de Aurélio G. Neto [et al.]. Editora 34, São Paulo.

DUSSEL, E. (2011) *Filosofía de la liberación*. FCE, México.

FOUCAULT, M. (2011) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 39 ed. Vozes, Petrópolis.

GARFIELD, S. (2011) *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)*. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. Editora Unesp, São Paulo.

GOMES, M P. (2018) *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. Contexto, São Paulo.

LÉVINAS, E. (2010) "A filosofia e o despertar". en LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Vozes, Petrópolis. pp. 103-116.

LIMA, J da S. (2019) *O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

LIMA-PAYAYÁ, J da. S. (2022) "Terras de caipora: a proteção Payayá e as derrotas do bandeirantismo no Sertão baiano". en: ALVES, Vicente E. L. (Org.). *Do Sertão à Fronteira Agrícola: o espaço geográfico brasileiro em transformação*. 1ed. Consequência, Rio de Janeiro. pp. 37-52.

LIMA-PAYAYÁ, J da. S. (2023) "Yby: sentido radical de casa". Kalagatos – Revista de Filosofia, 20, p. eK23026.

MALDONADO-TORRES, N. (2022) *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Via Verita, Rio de Janeiro.

MALDONADO-TORRES, N. (2016) "Transdisciplinaridade e decolonialidade", *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), pp. 75-97.

MARTINS, J de S. (1980) *Expropriação e violência: a questão política no campo*. Hucitec, São Paulo.

OTT, C. (1958) *Pré-história da Bahia*. Progresso, Salvador.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2009) "Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, pp. 25-30.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2010) "A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha". en COELHO NETO, Agripino S.; SANTOS, Edinusia M. C.; SILVA, Onildo A (Orgs.). *(Geo)grafias dos movimentos sociais*. UEFS, Feira de Santana. pp. 16-152.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2012) *A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2015) "Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola". *Polis*, Santiago, 14, pp. 237-251.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2016) "Lucha por la tierra, lucha por la Tierra - ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza". *Polis*, Santiago, 45, pp. 1-18.

RIBEIRO, D. (2015) *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3 ed. Global, São Paulo.

VIRILIO, P. (1984) *Guerra Pura: a militarização do cotidiano*. Tradução de Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. Brasiliense, São Paulo.

BIODATA

Jamille da Silva LIMA-PAYAYÁ: pertenece al pueblo Payayá. Trabaja en el Movimiento Asociativo Indígena Payayá (MAIP), dedicándose a la educación indígena y a la investigación histórica y geográfica sobre los pueblos indígenas de Bahía (Brasil). Geógrafa y Doctora en Geografía por la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Profesora del Programa de Formación Indígena de la Unicamp, del Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Estatal de Londrina (UEL) y del Programa de Posgrado en Estudios Territoriales de la Universidade do Estado da Bahía (UNEB).





Artículos
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879624
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Re-existencia y geo-grafía de los ribereños, los campesinos de río, valle y montaña

Re-existence and geo-graphy of riverside, river, valley and mountain farmers

Diana Alexandra BERNAL ARIAS
https://orcid.org/0000-0001-7230-4669
dabernala@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Eduardo MARANDOLA JR.
https://orcid.org/0000-0001-7209-7735
eduardo.marandola@fca.unicamp.br
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879624

RESUMEN

Las formas de habitar el Abya Ayala han estado bajo presión desde los procesos de colonización e invasión, impactando en las formas de vida de las personas en sus territorios. En este sentido, sus geo-grafías han sido escritas como resistencia, a partir de reapropiaciones y luchas enraizadas en modos geográficos de existencia, como la geograficidad. Como campesinos, los ribereños de Salsipuedes-La Lacranera-San Isirodo en el Valle de Calca (Colombia) expresan esta re-existencia en su forma de relacionarse con la tierra, el agua y las montañas. Este artículo recoge la investigación realizada entre 2018 y 2022 con los ribereños, analizando sus prácticas y forma de vida como expresión de hidropoéticas que devienen en hidropolíticas de confrontación y lucha por la tierra.

Palabras clave: lugar, territorio, geograficidad, hidropoética, desarraigo.

ABSTRACT

The ways of inhabiting the Abya Ayala have been under pressure since the processes of colonization and invasion, impacting on people's ways of life in their territories. In this sense, their geo-graphies have been written as resistance, based on reappropriations and struggles rooted in geographical modes of existence, such as geographicity. The Salsipuedes-La Lacranera-San Isirodo river dwellers in the Calca Valley (Colombia), as peasants, express this re-existence in their way of dealing with the land, water and mountains. This article reflects research carried out between 2018 and 2022 with the river dwellers, analyzing their practices and way of living as an expression of hydropoetics that become hydropolitics of confrontation and struggle for land.

Keywords: place, territory, geographicity, hydropoetic, rootlessness.

Recibido: 12-07-2024 ● Aceptado: 22-08-2024



MANERAS DEL HABITAR CAMPESINO COLOMBIANO

Soy hijo de campesinos y lo canto con orgullo
campesinos son los míos como lo han sido los tuyos
Que vivan los campesinos y que los dejen vivir
que el campo sin campesinos existe sin existir.
(Jorge Velosa: 2013)

En Colombia, como en Brasil, muchos somos o tenemos herencia campesina, en la piel, en la sangre, en los pies, en el corazón y la memoria, y si no somos nosotros los campesinos, algún abuelo, primo o tía lo siguen siendo. El cantautor colombiano Jorge Luis Velosa (2013) narra muy bien nuestra herencia campesina cuando nos canta: campesinos son los míos como lo han sido los tuyos.

Los campesinos y campesinas son hijos del campo, de las veredas y los corregimientos. No existe campesinos sin campo, ni campo sin campesinos, cualquier otra cosa sería un perjurio, porque como lo canta en coplas Velosa (2013) el campo sin campesinos existe sin existir.

El campesino es campesino, sea que more o no en la tierra que labra, sin embargo, la ausencia de vivir en la tierra y el no cultivarla a lo largo de las generaciones si puede devenir en que los hijos y nietos de campesinos ya no sean campesinos; si su habitar, sus costumbres y tradiciones ya no se amparan en esta proximidad tan propia del ser campesino. No obstante, tampoco podemos reducir el campesino a un estar inmediato y presencial, localizado, pero si podemos comprenderlo desde sus experiencias y vivencias, las cuales le ofrecen un saber, un sentir, un hacer, un afecto con la tierra y una estrecha relación con ella. Asimismo, no toda persona que está en el campo es campesina, existen todo tipo de habitantes en el campo y no todos tienen formas de vida campesina (Saade: 2018). La tierra y el campo no son solo en la dimensión física cartesiana, su presencia, aunque profundamente material excede esta dimensión, se sumerge en el sentir mismo, ocupa un lugar en el corazón, en el ser y el estar.

El campo es el en dónde del campesino. En la existencia del campesino el campo es lugaridad[1] y territorialidad intensa[2], profunda, pues el campo es la tierra natal de la cultura campesina, que en los afectos y significados hacen al campesino ser lo que es. El ser campesino es ser y estar con la tierra, ser y estar con el campo. Ser campesino nos dice de un habitar más aterrado, telúrico, poético, de la tierra.

Campesino es quien viene de la tierra y está en ella, con ella, la lleva consigo: en sus manos fuertes por trabajarla, en sus pies resistentes de tanto caminar las trochas, en su mirada que ha aprendido a ser minuciosa y detallista para poder observar los gestos de la tierra y sus frutos. El campesino carga en su piel, en sus memorias y hábitos la tierra-campo que es. Si en la ciudad la vida se evoca en el barrio, los conjuntos y las calles, en el campo son las veredas y corregimientos, linderos y trochas, entre la huerta, el terreno y la casa (Fals Borda: 2017).

En buena parte del ser campesino existe un fuerte vínculo con la tierra y este vínculo está atravesado por un vivir, un traer los frutos de la tierra. En este traer los frutos la agricultura es fundamental, pues ella, en la labor del día a día, en la comprensión de la lengua de la tierra que en geo-grafías (Porto-Gonçalves: 2006a) y geopoeticamente se escribe y se reescribe (Pardo: 1991). La agricultura es culto a la tierra. La palabra agricultura se desglosa en dos derivaciones latinas agri y cultura: la palabra agri como el arte de cultivar el campo y cultura del verbo *colere*, el cual quiere decir cultivar y habitar (Giraldo: 2013, 2018), que a su vez

1 El lugar y el territorio se constituyen en la dinámica existencial, en la espacialidad fáctica de la vida concreta y cotidiana, el palco natural de nuestras acciones (Marandola Jr, 2012; Porto-Gonçalves, 2012). Por tanto son co-emergentes, denotando un tipo de pertenecimiento mutuo con los moradores del lugar y el territorio. En este trabajo se presentan tanto las lugaridades como las territorialidades debido a que esta fue la forma como se manifestaron las diferentes experiencias de la comunidad, lo cual podemos comprender mejor al saber que ambas expresan formas del habitar y de la geograficidad. Además, como nos lo mostrará Rogério Haesbaert (2014; 2021), cierta polémica y confusión presente entre ellas en la relación entre la teoría y la práctica y la designación que se le da a una u otra, no siendo fácilmente delimitables en la vida. Para Werther Holzer (1997) la base del territorio vivido es el lugar.

2 Aquí hablamos de lugaridades y territorialidades como la forma adverbial y la cualidad existencial y vivida que reconoce los territorios y lugares como seres sensibles, en constante transformación (Marandola Jr.: 2012, 2020). Al hablar de lugaridad y territorialidad intensa, hacemos referencia a que existen fuertes vínculos existenciales y afectivos.

implica reverenciar la tierra, hacerse con y como tierra, reconocer su sacralidad como estancia y soporte para nosotros y la vida misma en el nutrir (Noguera, 2016). El ritual de fecundar la tierra y hacer posible el existir trayendo los frutos de la tierra es la sagrada labor que hace el campesino con la agricultura. El campesino cultiva y siembra la tierra y así cultiva y se siembra a sí mismo en ella. Ontológicamente la agricultura llama a un arraigo y a una pertenencia a la tierra. La agricultura, no es meramente técnica (en su sentido reducido) es además un horizonte de sentido para la vida (Porto-Gonçalves: 2016), que expresa muy bien la forma de habitar del humano en un saber milenario (diez mil años) que se soporta en la tierra, pero que además reconoce que es gracias a su cultura como manera de adaptación que es posible existir (Ángel-Maya: 1996; Giraldo: 2013; 2018).

La palabra campesino, el ser campesino, es de una complejidad, de una diversidad conceptual, política y ontológica gigante y nuestro interés en este trabajo no es desarrollarla a fondo, ni centrarnos en una definición cerrada de lo que puede o no ser campesino. Como nos inspira el recuerdo del geógrafo brasileiro, Carlos Walter Porto-Gonçalves (2012; 2017), queremos aportar desde la comprensión de expresiones que conforman ese amplio tejido del ser campesino, su lugar propio (*topoi*) que es geográfico, epistémico y ontológico, visando su habitar; sus modos de vida desde su propia experiencia. Es por eso que aludimos ontológicamente a relaciones como la de campo-campesino-agricultura que a definiciones. En la complejidad del ser campesino, el campo es su tierra natal, su dónde, su ahí, su lugar y, la agricultura su hacer, aquel que le permite estar y ser. Es en la relación entre estas es posible que hagamos el reconocimiento de su hábitat, con la que va creando sus hábitos y de los que emerge el habitar que le hace ser campesino.

Deseamos también mostrar algunas de las reflexiones hechas sobre el habitar campesino, sin por esto cerrarlo en una categoría o definición y, al contrario, procurando comprender diferentes trazos de estas formas de habitar. En las muchas reflexiones y discusiones sobre qué es ser campesino, se pueden situar a grandes rasgos las corrientes campesinistas y las descampesinistas, apuntando unas a la persistencia y resistencia de los campesinos y otras a la desaparición de estos frente a una modernización (Hernández: 1993).

Dentro de las comprensiones del campesinado algunas de ellas apuntan a características socioeconómicas como la economía campesina y un modo de producción específico diferente a la producción capitalista. Existe también una diferenciación por clase social donde el campesino se presentaba como obrero o asalariado, lo que se ha debatido al evidenciar como las características propias del trabajo campesino se salen de las formas tradicionales del capital, teniendo un fuerte soporte en la familia y en relaciones de vecindad y compadrazgo que se concretizan en acciones como las mingas o el llamado brazo prestado; que consisten en reunirse y trabajar comunitariamente apoyándose entre ellos (Molano: 2013; Fals Borda: 2017).

Los campesinos en sus diversas formas de vida pueden ser agricultores, colonos, aparceros, terrajeros, ganaderos, cocaleros, pescadores, mineros, entre otros, y hacer parte o no de grupos étnicos. Y aunque la agricultura es primordial para comprender las formas de vida campesina, estos son pluriactivos, lo que significa que se dedican a muchas otras actividades (Camacho; Robledo: 2018). Otro factor complejo al momento de hablar de los campesinos es su origen, pues, aunque muchos afrodescendientes e indígenas también son campesinos, debido a la diferenciación étnica que poseen, estos se reconocen más desde su condición étnica, racial, sin por eso negar que son campesinos.

Frente a los campesinos también se presentan muchos estereotipos, asumiéndolos como atrasados y pobres (Camacho; Robledo: 2018) o localizándolos solo en el campo, como si por el hecho de salir del campo perdieran todo lo que han sido, como si fueran comunidades aisladas de la ciudad y el resto de la sociedad. Contrario a esto, los campesinos no se encuentran aislados; muchas de sus relaciones las hacen en la ciudad donde viven familiares, donde comercializan productos y trabajan miembros de la familia. Sus relaciones no se encuentran solamente circunscritas al campo, inclusive muchos pueden irse a vivir a la ciudad sin por esto dejar de ser campesinos. Esto se debe a que el que exista un arraigo no quiere decir que en ese momento debe haber un anclaje físico al lugar.

La tenencia de la tierra es otro factor a tener en cuenta, ya que muchos campesinos trabajan la tierra, pero no son propietarios, y cuando si lo son las características de sus terrenos son generalmente la de pequeñas propiedades, contrarias a los modelos latifundistas de los terratenientes y de las grandes empresas y trasnacionales (Fajardo: 2015; Fals Borda: 2017).

Los campesinos en Colombia han sufrido el olvido, la negación y devastación que va de la mano del olvido, la negación y devastación de la tierra. Esta guerra contra la tierra ha sido también una guerra contra las comunidades campesinas por su fuerte vínculo con ella; una guerra que es contra todas aquellas comunidades que tienen vínculos más profundos, más enraizados. De este modo, la negación del campesinado además de la negación de un sujeto social, es de todo lo que encarnan sus maneras de habitar. En Colombia las políticas del gobierno y la violencia han hecho parte de esa negación y devastación que ha llevado en muchos casos al desplazamiento forzado. Este tipo de desplazamiento es un destierro, una desterritorialización que también es una tentativa de despolitización (Porto-Gonçalves: 2012), un quitarle la tierra al campesino, no solo desde lo jurídico, legal y material, sino también desde su propia vinculación telúrica, pues las formas de violencia destrozan los tejidos socioafectivos, las relaciones de cariño y, en su lugar, buscan colocar sentimientos de miedo, pasando de una topofilia, de un amor al lugar (Tuan: 2012), a una topofobia, un miedo al lugar.

Se ha dado una espiral de despojo (Fajardo: 2015) con el campesinado. La violencia ha ocasionado el desplazamiento forzado y el despojo de muchas tierras campesinas que han pasado a ser de terratenientes y empresarios, conllevando a una alta concentración de la propiedad; sea por mecanismos jurídicos o de forma ilegal y violenta (López: 2021). Por ello, el campesino desplazado por la violencia ha tenido que colonizar la periferia rural, en tierras que se encuentran en condiciones más adversas, menos fértiles o al borde de la frontera agrícola. Este monopolio de la tierra por el latifundio, junto con la acumulación por despojo tendría sus orígenes desde la colonia, en ciclos que Fajardo (2015) denomina colonización-conflicto-migración-colonización.

Las prácticas y políticas de muerte, la ausencia de políticas a favor del campesino de parte del Estado Nación Territorial (Porto-Gonçalves: 2012), el bajo apoyo presupuestal en contraposición con una alta ayuda a los grandes empresario, el menosprecio, el despojo de sus tierras, la flexibilización en los mercados laborales, las altas tasas de informalidad, la alta desigualdad en la propiedad de la tierra, el narcotráfico, el reemplazo de cultivos diversos por monocultivos y el asesinato selectivo de sus líderes, son algunas de las formas como se ha buscado acabar con el campesinado. Sin embargo, contrario a los desoladores pronósticos y a los continuos intentos por eliminar al campesinado, el *ethos* de resistencia (Fals Borda, 2017) y las ganas de vivir, hacen que estos sigan vigentes, produciendo para el año 2018 hasta el 70% de los alimentos que se consumen en Colombia con un total de hasta 4.532.650 trabajadores permanentes (Camacho; Robledo: 2018).

Los campesinos han continuado en su labor de lucha, resistencia y re-existencia[3] como parte de su historia, ganando fuerza con estructuras más organizadas, con movimientos sociales regionales, nacionales e internacionales. Igualmente, toda su riqueza cultural y su gran relevancia para la soberanía alimentaria, para el cuidado de los ecosistemas, para la reconciliación con la tierra y la vida que somos, se ha venido visibilizando gracias a las practicas emancipatorias y la lucha constante de los campesinos por que los reconozcan y respeten sus formas de habitar, por un determinado horizonte de sentido para la vida digna (Porto-Gonçalves: 2015, 2016). Son miles las manifestaciones y exigencias que el campesinado le ha hecho

---

3 El concepto re-existencia nace en el contexto latinoamericano en el seno de las luchas sociales. Emerge en grupos que han sido subalternizados y cuya existencia ha buscado ser negada por el colonialismo del modelo de poder dominante con sus diferentes opresiones epistémicas y ontológicas, como la raza, la clase, el género, etc. Son grupos, pueblos y movimientos sociales que procuran ir más allá de la resistencia y la oposición, retornando a su ancestralidad y proyectando el porvenir en procesos emancipatorios y alternativos al modelo de desarrollo capitalista y su ontología reduccionista y dualista que despoja y destruye la vida. Por ello procuran permanecer en lo comunitario, en la recreación y sanación de la vida, en su producción y reproducción metabólica, en la territorialización y re-territorialización cotidiana, con horizontes de sentidos propios que a lo largo de los años han inventado y reinventado otras maneras de ser y de estar, afirmando sus formas de existencia propia, sus modos de vida en formas plurales de soñar, sentir, pensar y actuar con otrxs (Porto-Gonçalves: 2016; Hurtado; Porto-Gonçalves: 2022).

al gobierno para que reconozca su importancia, siendo algunos de los frutos de este *ethos* de resistencia campesino que en el 2018 las Naciones Unidas hiciera la Declaración de los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales y, pese a que Colombia se abstuvo de votar a favor de estos derechos, en el 2019 por primera vez en la historia del país se realizó un censo de la población campesina (López: 2021).

En Latinoamérica las formas campesinas emanan de vertientes de las comunidades indígenas precoloniales y de la colonización de campesinos españoles pobres, así como de los africanos esclavizados que llegaron a América, surgiendo en el país de forma precaria en las tierras de los resguardos indígenas a lo largo de los siglos XVI y XVIII (Hernández: 1993). Pero sabemos por sentido común que el ser campesino viene de más atrás, desde que se inició el bello acto de nutrir la vida en la tierra con la agricultura. En estas tierras no es hasta el siglo XIX que el termino campesino aparecerá para remplazar al de labrador (Arango: 2014; Camacho; Robledo: 2018), aunque en la constitución nacional de Colombia regente (de 1991) más que aparecer campesino se les llame como trabajadores asalariados, lo cual sigue negando sus maneras propias de ser y su riqueza cultural.

En Valle del Cauca el cómo se conforma el campesino se presenta desde diferentes tendencias; una relacionada con la montaña en las vertientes de la cordillera Occidental y Central, con la llegada de campesinos de diferentes partes del país que huían de la guerra de los Mil Días (entre 1899 y 1902) en la búsqueda de mejores oportunidades laborales, y otra en la planicie, la cual se habría iniciado desde el siglo XVIII con todo el mestizaje entre criollos, españoles, negros esclavizados, indígenas y mestizos. La violencia bipartidista (entre 1944 y 1960), el conflicto social y armado (de 1964 a la actualidad) y la búsqueda por mejores oportunidades también han hecho parte de la migración y colonización campesina y de las actuales condiciones del poblamiento campesino. Así, entre la guerra y la existencia que solo ha sido posible en la re-existencia, entre el terror y la esperanza, entre el miedo y la dignidad, entre montañas y planicies, paramos, ríos y lagunas, entre el abandono y el despotismo estatal y el culto a la tierra y a la vida de las comunidades, se han tejido las maneras del habitar campesino colombiano.

CAMPESINOS DE SALSIPUEDES-LA LACRANERA-SAN ISIDRO

Hijos de tierra y agua, de montaña y de río, son los campesinos de los Andes colombianos. En el Valle del Cauca, territorio nacido con las cordilleras Central y Occidental junto con el majestuoso río Cauca se tejen las historias de los campesinos vallecaucanos. Son muchos los ríos con diferentes tamaños y formas que nutren y pintan con sus aguas el río Cauca, el Valle del Cauca y sus campesinos. Para relatar un poco que es este devenir campesino río, cuáles son sus pasos andados, sus flujos y corrientes de vida, nos detendremos en dos de estos ríos y su habitar con una comunidad campesina. Las preguntas ¿Cómo es este habitar de los campesinos en estos ríos? Y ¿Cuáles son las hidropoéticas[4] y geograficidades[5] que han tejido? Serán el horizonte que nos ayudarán en este relato y en los sentidos del habitar campesino-río.

Estos ríos de los que les queremos contarles son los ríos Salsipuedes y la Lacranera; hijos de los andes, ríos que nacen en las montañas y que en su transcurso en el Valle y en su camino al mar son parte del rizomático e impetuoso río Cauca. Son ríos afluentes del río Parraga, que vierte sus aguas al Fraile y que con el Bolo se hace parte del Guachal que desemboca en el majestuoso río Cauca (Alcaldía de Pradera: 2016; CVC: 2012). En la vertiente occidental de la cordillera Central, en el suroriente del Valle del Cauca, en la zona rural de un municipio llamado Pradera nos deparamos con estos dos ríos y con la comunidad campesina del corregimiento de San Isidro. En esta tierra de prados se han constituido dos modelos territoriales; uno en la zona plana con el latifundio y el monocultivo de caña, y otro en la ladera con el

4 Las hidropoéticas evocan las maneras propias de ser y estar del agua, de crearse y recrearse en la *poiesis* de la vida (Bernal: 2015; 2022).
5 Geograficidad: concepto del francés Eric Dardel (2011) que hace alusión a la esencia del ser geográfico, en una relación afectiva y profunda con la tierra, en el amor al suelo natal, donde se da un espacio primitivo de los actos cualificado por una situación concreta que nos afecta. La geograficidad evoca la tierra que es destino, circunstancia, limite y resistencia a nuestras acciones como seres humanos.

minifundio y microfundio campesino, especialmente en la zona media de la montaña. Pradera es una tierra que en la zona rural está poblada principalmente por comunidades campesinas y por la comunidad indígena Nasa con su resguardo Kwet Wala, mientras en la zona urbana se presenta un alto poblamiento del pueblo afrodescendiente (Salcedo: 2014; Alcaldía de Pradera: 2016).

Se ha estimado que la comunidad campesina (mestiza) asciende a 6.253 personas (IEI: 2021), representando el 11,11% de la población. En el caso de San Isidro los pobladores del corregimiento llegaron entre los años 40s y 60s del siglo XX, huyendo de la violencia bipartidista, migrando la gran mayoría del Tolima, Nariño, Cauca, Huila y municipios del Norte del Valle del Cauca (Giraldo R: 2020; IEI: 2021). Como con los moradores de San Isidro, la violencia y la Guerra en Colombia ha configurado la geografía y la historia de este país. La travesía que muchos tuvieron que vivir no ha sido para nada fácil. Cuentan los moradores de San Isidro, recordando los relatos de sus padres, que era un heroica y peligrosa travesía; muchos debían atravesar el páramo con unos pocos corotos y con los hijos a cuestas, soportando el inclemente frío de la parte alta de la montaña, esperando no encontrarse con más actores armados en el camino.

Pradera y su zona rural ha sido uno de tantos pueblos en los que las marcas de la guerra han quedado con mayor hondura, siendo una de las zonas rojas del país, es decir, uno de aquellos territorios donde la guerra y sus huellas han dejado cicatrices más profundas. A pesar de estas circunstancias adversas, la comunidad de San Isidro tiene un largo proceso organizativo, un histórico de lucha y preocupación por su territorio, el río y el agua.

Desde las antiguas épocas de ir a recoger el agua al río y bañarse en él, hasta el de las sequias y la llegada de los acueductos comunitarios, el río ha estado presente en su habitar campesino. Esas maneras de ser con el río se expresan desde la experiencia en sus geograficidades e hidropoéticas como relación telúrica con el río y el agua, desde las cuales los campesinos de San Isidro han tejido sus historias de vida. Ser un campesino de San Isidro es también serlo del río Salsipuedes y del río La Lacranera. Estos dos ríos siempre han fluido al costado de sus propias moradas y parcelas, como un vecino más, un compañero y dador de vida. Los ríos estaban antes que la comunidad y fueron quienes los recibieron haciendo posible el surgimiento del corregimiento de San Isidro y el habitar de la comunidad. De los dos ríos Salsipuedes ha sido el que más fuerza ha cobrado para la comunidad, por su tamaño y caudal (aunque esté haya disminuido) y porque baña y nutre a muchas más familias de San Isidro que el río La Lacranera, incluso a familias de corregimientos vecinos por donde también transita. El río la Lacranera, presenta un caudal menor y solo llega a algunos de los hogares de San Isidro, por lo que su presencia queda algo oculta frente a su hermano Salsipuedes. Ambos son ríos de terrenos que tienen grandes pendientes a sus márgenes, a lo que hace alusión el nombre de Salsipuedes, recordando un pasado más caudaloso.

El hacerse campesino-río de las personas de San Isidro ha surgido de lo más profundo y esencial de su habitar, ha nacido de su necesidad de agua, vida y tierra. En esta necesidad primaria, en este soporte y fundamento que da el agua se hace el campesino-río, en la necesidad de saciar la sed de vida como vida que son, nutriéndolos. Los campesinos de los ríos Salsipuedes y la Lacranera van creando estas maneras de ser y estar con el agua en el encuentro y despliegue del río que, al verterse en el campo, más allá de su caudal, penetra y ayuda a ser a la huerta y la casa, a la parcela y los cultivos y al campesino con su trabajo y sudor.

Los siguientes son algunos de los relatos que surgieron fruto del compartir con la comunidad de San Isidro, en ellos se presentan las experiencias de varios moradores. Muchos de estos relatos se entretejieron polifónicamente desde las diferentes historias y experiencias de los moradores, mezclándose y dando lugar a los sentidos del río aquí narrados, razón por la que algunos de ellos no son colocados con un nombre específico, sino que se presentan de forma general, por lo cual queremos recalcar que, aunque no siempre aparezca un nombre individual, estos son los saberes que tan bondadosamente compartió la comunidad de San Isidro.

Tiempos de abundancia, tiempos de escasez

El transitar del río y su tiempo con la comunidad, aunque sea un tiempo corto para el río (antiguo sabio de la tierra) y largo para la comunidad, ha traído grandes cambios para el río, los cuales han sido ocasionados tanto por acciones locales, como por cambios a nivel planetario resultado del cambio climático. El río Salsipuedes según los moradores ha disminuido hasta cinco veces su tamaño, el agua se ha profundizado, se ha escondido dicen.

Desde finales de 1940 con el proceso de colonización campesina de las zonas de montaña conocidas como ladera y, debido a la necesidad de tierra para cultivar, se ha dado la expansión de la frontera agrícola, que junto con la presencia de los Ingenios azucareros, como el Ingenio Castilla que utiliza las aguas de la quebrada Salsipuedes, ha ocasionado la disminución de los caudales y la perdida de cuerpos de agua.

La precipitación para San Isidro oscila entre 1750 en la zona alta y 1550 en la zona baja, sin embargo, actualmente Pradera tiene una alta demanda hídrica, que en épocas de sequía generan grandes presiones sobre los ecosistemas y las fuentes hídricas, disminuyendo hasta en un 90% los caudales de sus ríos en temporadas secas en comparación con las temporadas de precipitaciones (IEI; 2021). Pradera, y en ella San Isidro, se localizan en la unidad hidrogeológica llamada acuifugas, la cual se refiere a zonas donde los suelos y las rocas no logran almacenar aguas subterráneas (IDEAM: 2019). Además, posee muy baja capacidad de recarga hídrica debido a las altas pendientes que dificultan la infiltración del agua (IDEAM, 2019). Por estas razones la quebrada Salsipuedes desde hace varios años cuenta con muy poco caudal.

Desdichadamente no hay nada que torne más vigente la gran importancia del agua y del río como su falta, por lo que en los últimos años ha emergido con más fuerza una preocupación por ellos. Resuena en la palabra de moradores, cómo antes la preocupación por el agua no existía, pues llegaba en grandes cantidades por lo que nunca se imaginaron que esta podría llegar a escasear, mucho menos hasta el punto de que se dieran conflictos por ella y tener que hacer racionamiento. En palabras de don Sen Chagüendo “había agua de sobra en ese entonces, cuando yo era muchacho, porque yo estudie aquí en esta escuela y a mí me tocaba pasar esa cañada y había agua, pero harta, bastante “(Comunicación personal):

Contaban los moradores que la quebrada era tan grande que en épocas de lluvia era difícil pasarla, por lo que tenían que crear caminos o esperar a que la lluvia pasara y el caudal bajara. El agua era tan exuberante en Salsipuedes que en esa época se pescaba en la parte alta del río según recuerda don Sen en los recorridos que hacía con su padre. Con la misma perdida del río y de sus aguas se dio también la perdida de la biodiversidad y de la población de peces. Con el tiempo en San Isidro también mudó la costumbre de ir a nadar al río. Hasta hace no muchos años los moradores de San Isidro iban con más frecuencia a nadar al río Salsipuedes; a bañarse, a lavar la ropa o a recoger el agua. Contaban los moradores como en su pasado este era un río más caudaloso y abundante, haciendo mérito al nombre que le habían dado.

En la generación que le prosiguió esta costumbre de ir al río era menos frecuente a la época de sus padres y tíos. Actualmente la práctica de nadar en el río Salsipuedes no es común, se ha ido perdiendo, no porque haya desaparecido el deseo de entrar al río y nadar en sus aguas, sino porque el mismo río se ha profundizado, se ha secado a los pocos. Su lecho rocoso es parte de su nuevo paisaje y la poca agua que llega no da para nadar en ella. Así que, aunque cuando llueve y se crece y uno que otro va y nada en el río, la comunidad generalmente nada en zonas más abajo o en otros ríos con más caudal. Otra de las razones que alguna vez relataron varios moradores por la que no nadaban en esa agua es porque es de la que se bebe, así que prefieren nadar en otro lugar. Herney Chagüendo contaba como “antes sí teníamos la costumbre. Ahora no, pues porque esta pequeñito y porque a uno le da como este ir a enmugrar el agua” (Comunicación personal).

Ante esta dramática situación en la que se pasó de tiempos de abundancia a tiempos de escasez del agua y, frente a la perdida de los ecosistemas y el deterioro de los ríos, la comunidad se ha puesto en la labor de pensar sus propias maneras de habitar y en un acto autopoiésico, ha ido entendido desde el sentido más

esencial y práctico la necesidad de un habitar cada vez más enraizado, un habitar más comprensivo y cuidadoso del río.

Acueducto Comunitario: soberanía hídrica

La historia de la proximidad de la comunidad con el agua y el río, y como han podido acceder a ella, ha pasado por diferentes acciones, prácticas y herramientas, que se han ido dando de la mano de la misma historia de la comunidad, con sus diferentes posibilidades y formas según su propia *poiesis*; sus saberes, su autoorganización, su economía, su acceso a técnicas, materiales y herramientas.

El agua la recogían por tierra, en canales o en vasijas de barro grandes llamadas tinajas y los que tenían más modo hacían canales. Luego llegaron las sequias, en todo lado había sequías y el canal lo hicieron para que pasara por las casas bajando y bañando todas las finquitas y de allí era de donde la comunidad cogía el agua. Para esto cuentan los moradores que contrataron a un señor de Caldas o de Antioquía (hay varias versiones de su origen), que se encargó de zanjear y enroscar las hojas de zinc para hacer los canales y llevar el agua. Después llegaron las mangueras que fueron toda una noticia en la comunidad, todo mundo se cambió a ellas porque eran más resistentes y más fáciles de manipular. El agua se cogía de arriba, donde ahora están los tanques, para que bajara con más fuerza para poder regar. Los relatos de varios de los moradores narran el trayecto histórico que han tenido en su relación con el agua, hasta llegar en la actualidad al acueducto comunitario que abastece principalmente a la parte alta de San Isidro.

Todo esto solo fue posible gracias a las juntas de acción comunal (juntas refiriéndose a la misma junta con diferentes dirigentes a lo largo del tiempo). Ellas lograron hacer el primer proyecto para construir el primer acueducto a finales de 1960 e inicios de 1970, así como la creación de la Junta de Acueductos.

Como el cuidado del agua y del río no es solamente la instalación de infraestructura, y esto lo sabe muy bien la comunidad, lograron que el municipio comprará el predio La Cuchilla y se la diera en el año 2007 en comodato para que la cuidara. Se hizo el plan de manejo ambiental y la propuesta de la Reserva Ambiental Campesina (RAC); la cual resalta la importancia del habitar campesino. Desde entonces con la guía de un plan de trabajo que diseño la comunidad se han realizado diagnósticos, siembra y reforestación, primando la urgencia de cuidar el agua y la biodiversidad.

La comunidad también compró la finca las Delicias, la cual cuenta con dos nacimientos que caen al acueducto del que se benefician. Al ser la finca de las Delicias de la comunidad fue mucho más fácil que la gente se apropiará y participará con mingas en la reforestación, lo que continuo con las mingas[6] en el predio de La Cuchilla y con mingas para recolectar las basuras del río. Posteriormente la nueva Junta logró conseguir un nuevo acueducto. Lo que evidencia que aunque la propiedad es indispensable la lucha no es solo de la tierra en cuanto propiedad, sino del territorio como expresión identitaria y cultural de la comunidad (Porto-Gonçalves, 2012; 2016)

Todo el arduo proceso de autogestión que ha hecho la comunidad ha posibilitado que conozcan muy bien (en especial los líderes y quienes más han estado acompañando) todo el detalle del funcionamiento del acueducto, así como de la Junta de Acueducto que cada vez más se logra organizar mejor. Todo esto y muchas más acciones realizadas por la comunidad han favorecido para que no haya tanta escasez de agua. Es así como se ha ido pasando del racionamiento largo y obligado a un hacer más sensible del cuidado y la protección. Hay resaltar que a la Junta del Acueducto también le dicen la Junta del agua, al pensarla articulada con el comité ambiental, lo que se comprende mejor cuando vemos que para la comunidad el acueducto no es solamente la infraestructura sino toda su complejidad, en todas las relaciones que lo hacen posible, en lo que reconocen como el entorno, la cuenca. Por esto, para la comunidad hablar del acueducto

6 En Colombia las mingas son una tradición indígena que se ha expandido a muchas más comunidades; es una práctica de encuentro de la comunidad en la que se comparte y se trabaja por un fin común y que puede variar tanto como el mismo hacer y el compartir, por lo que podemos encontrar mingas para: sembrar, cultivar, construir, reforestar, limpiar, cocinar.

es hablar de la microcuenca, del río que se relaciona con todo el territorio y, territorio, es hablar de lo que son todos ellos: es hablar de la junta del agua, que a su vez significa la protección de los animales, de los árboles, de la flora, la sensibilización de la propia comunidad, el trabajo político y organizativo (Comunicación personal Herney Chagüendo). Aquí el agua no es externa a la sociedad, ni un simple recurso que precisa ser gestionado (Porto-Gonçalves: 2006a; 2006b) sino que hace parte del habitar de la misma comunidad, de sus lugaridades y territorialidades (Bernal: 2022).

En varios de los encuentros la comunidad habló de las diferentes dificultades que se presentaron con el gobierno institucional y la autogestión comunitaria del acueducto, pues más que crear un verdadero apoyo se volvía una traba que se concentraba en un seguimiento punitivo. Otra de las cuestiones que salió a flote fue la del tratamiento del agua y la diferencia en las formas de habitar y los usos, siendo para la zona rural un gran problema que el agua sea clorada, pues el cloro puede afectar negativamente sus cultivos, así que en vez de pedir un agua clorada necesitan un agua que llaman segura.

Los acueductos comunitarios no son solamente una estructura que trae el agua, sino que son tradición, un legado ancestral que en las comunidades ha pasado de generación en generación por la defensa del agua, de la vida, de su cultura, su identidad, sus lugares y territorios. Son una forma de soberanía hídrica, de soberanía alimentaria, de solidaridad y autonomía de los pueblos que se enfrentan a la visión más capitalista, más mercantilista del agua y los ríos. Con ellos la comunidad tiene la autonomía para ejercer un gobierno propio en sus territorios vividos, en sus lugares habitados con una propuesta de Ley Propia que propende por el derecho a la autogestión comunitaria (RNACC: 2020).

Los acueductos comunitarios tienen un esquema diferencial en el que se respetan la diversidad de las comunidades; pues son ellas mismas quienes proponen su hacer comunitario y su visión de la vida y el agua en el que reconocen las verdades necesidades y usos del agua, los diferentes lugares con los que es el agua. En ellos el agua es vista como vida y a nosotros como agua, un agua que no es solo para beneficio humano sino para todos los seres vivos, para la misma agua, para el río y para la vida (RNACC: 2020). Se estima que para el año 1996 existían en Colombia cerca de 1.500 acueductos comunitarios en la zona urbana y 12.000 en la zona rural (Gómez: 2014). A partir del año 2006, después de que se hizo el Referendo por el agua y ante la pérdida de este se vio la necesidad de seguir adelante por lo cual se creó la Red Nacional de Acueductos Comunitarios de Colombia, de la cual ya hacen parte organizaciones de acueductos comunitarios desde el norte hasta el sur del territorio colombiano, desde la Guajira hasta Pasto.

Guerra de todos contra todo

Por siglos hemos creído que la guerra ha sido solo entre humanos y con la misma petulancia de un antropocentrismo que únicamente se ve a sí mismo, no hemos querido mirar la devastación causada al resto de seres no humanos, como si la única violencia a ser registrada fuera la que es contra los humanos, como si nosotros fuéramos los únicos que han sufrido con esta crisis ambiental y nuestro dolor fuera el único a ser tenido en cuenta, cuando al contrario, como lo evidencia de Michel Serres (1991) la guerra nunca ha sido únicamente contra el humano, sino contra todos los seres.

Sin duda, esta guerra ha tenido las marcas de una violencia contra la misma tierra y la vida en una lucha incesante por devastarlas. Nuestros ríos y los hijos de estos ríos también han vivido esta guerra que se ha presentado en una infinidad de formas.

Históricamente la violencia en Colombia se ha vivido con más intensidad y magnitud en la zona rural, padeciéndola en mayor proporción las poblaciones campesinas, afrodescendientes e indígenas. Pradera no ha sido la excepción. Debido a su localización geográfica que conecta la alta montaña de la Cordillera Central, la zona rural de Pradera es un corredor estratégico para los grupos armados ilegales, posibilitando una comunicación entre los departamentos del Valle del Cauca y Tolima, permitiendo conectar el centro y el oriente del país. Es por esto que esta parte del país ha sufrido en carne propia los estragos de la guerra, en

los que la muerte y el desplazamiento han acaecido a Pradera y, donde hasta la misma tierra y el río se han visto afectados.

Pradera es una zona roja, que es la forma como se ha denominado a los territorios colombianos donde el conflicto armado ha sido mayor. Entre los hitos de guerra y violencia los moradores de San Isidro cuentan varios que quedaron en la historia de toda la comunidad de San Isidro. El primero en el 2009 cuando en la cancha de futbol aparecieron entre 100 y 200 hombres (los números varían según quien relata) y la comunidad debió resguardarse en sus casas esperando a que se marcharan. El segundo en el 2011, en un confrontamiento entre la guerrilla y el ejército en el que la comunidad quedó en el medio; en aquella ocasión los obligaron a desplazarse forzadamente y todo San Isidro tuvo que bajar a la Casa campesina en el casco urbano de Pradera, donde estuvieron 15 días hasta que pudieron retornar al corregimiento. Y como la guerra es una guerra de todos contra todos, el tercer hito muestra como la guerra afecta no solo a los humanos. En su paso por Pradera los actores armados han sembrado muerte en la propia tierra, enterrando minas antipersonas (quiebrapatas) en la parte alta de la montaña. En estas zonas se encuentran muchos de los nacimientos, incluso el predio de la Cuchilla y los nacimientos de Salsipuedes han sido plantados con estas minas.

Con el sembrado de minas las comunidades dejaron de ir al territorio y se frenó en esos lugares parte del proceso comunitario de cuidado de la tierra. Después de que sembraran las minas la comunidad dejó de subir al predio de la Cuchilla y tuvo que parar con las mingas. Decía Herney Chagüendo como la forma menos riesgosa (sin decir por esto segura) que utilizaban algunas personas de la comunidad para subir al predio era siguiendo al ganado, porque como las vacas pesan bastante podían activar las minas, así que si no le pasaba nada al ganado ese era un camino menos peligroso para andar (Comunicación personal).

Con todo y el miedo si se dio un momento en el que la comunidad se vio obligada a subir. Se estaba quemando la parte alta del predio la Cuchilla y las personas veían como habían pasado ocho días y seguía saliendo humo, por lo que ante el temor de que el bosque, los nacimientos, el río y el agua se vieran afectados, la comunidad se juntó con el resguardo de Kwet Wala y subieron a apagar el incendio.

> Patricia Uribe: se estaba quemando la parte alta del predio La Cuchilla y entonces la gente se arriesgó. Y salía ese humo, ocho días ese humito saliendo y la gente, no entonces, y se arriesgaron a pasarse. Entonces no, ¡vamos! Entonces se fueron que, todo para que no se siguiera quemándose la parte alta, porque donde se queme y ahí sí, mejor dicho, nos quedamos ahí sin agua (Comunicación personal).

Figura 1 - Árbol minado



Fuente: Diana Bernal, 2018.

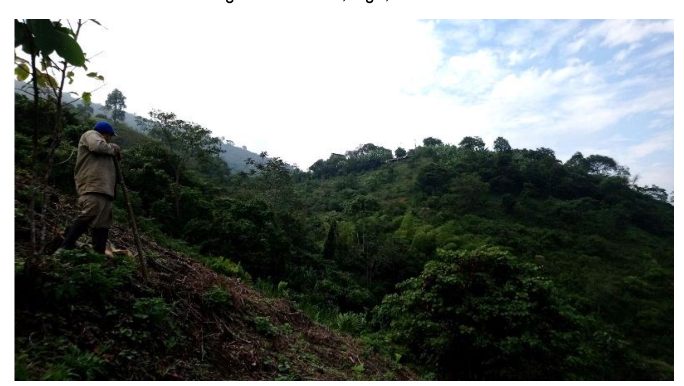
Como cuenta Patricia en aquella ocasión no sucedió nada grave con las minas, sin embargo, si se sabe de un soldado al que le estalló una mina y de varias vacas que perdió un vecino. De esto nos queda el registro de un árbol cuarteado en la mitad después de que en la explosión de una de las minas le cayera una de sus esquirlas.

Se ha hecho un proceso de desminado en San Isidro, sin embargo por el mismo proceso que funciona a tanteo, siempre es incierto si han quedado minas en el territorio y si este ya es un lugar seguro para la comunidad.

Nacimientos y muertes

> Neftalí Lozada: Allá arriba, allá en la parte alta, arriba de esos dos árboles, allá en época de lluvias siempre se hace una nube que después hace un pequeño laguito. Ese laguito siempre se forma ahí, yo no sabía que esa nube se hacía ahí hasta que alguien me lo contó y luego fui y vi que sí era así (Comunicación personal).

Figura 14 - Nube, lago, nacimiento



Fuente: Diana Bernal, 2018.

Este relato es quizás el más bello, pues muestra la sensible y cuidadosa contemplación del cielo, de la tierra, de la lluvia, el agua y la profunda compenetración de estas dos personas con su lugar habitado, el gran conocimiento que tienen de su territorio. Para ellos cobraba sentido un simple gesto que para cualquier otro habría pasado desapercibido. Ellos lo pudieron sentir y reconocer, porque recorrían su territorio y sabían que cada tanto, en ciertas fechas específicas del año, justo allí, se formaba ese laguito en medio de los árboles, por lo que además de conocer el lago y las fechas en que aparecía, su mirada persistente forjada en un largo compartir, en un estar cotidiano, les permitió percibir que antes de que se formara el lago, en el cielo, en ese lugar exacto, se posaba una grande nube gris.

Esta comprensión de la lengua de la tierra, de sus geopoéticas, es lo sensible que aflora en una profunda relación telúrica, en una geograficidad. No cualquier persona, no cualquier mirada es capaz de observar esto, de sentirlo y verle un sentido. No cualquier persona habría podido escuchar la voz de la tierra en este lugar.

La nube y el lago son dos de los tantos nacimientos que tiene el río. En varios de los recorridos que hice con Neftalí Lozada pude ver un sinnúmero de nacimientos que aumentaban su cantidad entre más arriba subíamos en la montaña. Estos nacimientos eran pequeños charquitos que se asomaban como pequeños huequitos entre la tierra empantanada, la mayoría rodeados de verde, como con pequeños musgos a su alrededor. Si bien en la parte alta de la montaña son abundantes los nacimientos de un río, este sigue naciendo a lo largo de todo su recorrido. Nace gracias a los páramos, a la tierra y a la flora que conserva el

agua, nace en los lagos y lagunas que se van formando en su recorrido, nace en muchos de los ríos que como afluentes llegan y lo nutren, nace en las comunidades que reforestan y respetan sus márgenes, nace en el viento y las nubes con las que el agua vuelve a él. Nace una y mil veces con todos los que le ayudan a seguir siendo, a permanecer.

Autopoiesis campesina

La Autopoiesis campesina se presentan en la relación entre los conflictos que atraviesan el territorio y las maneras en que las comunidades los han enfrentado en su mismo existir y re-existir.

En Pradera y San Isidro, son muchos los conflictos que lo atraviesan. Mencionaremos solo algunos de ellos: insuficiente apoyo institucional, continua violencia ocasionada por diferentes actores armados y por el mismo Estado, turismo capitalista descontrolado, contaminación y desabastecimiento hídrico, altos índices de deforestación, pérdida de ecosistemas y su biodiversidad, extracción de material de arrastre, alta demanda de agua para el monocultivo de caña de azúcar de los ingenios, alta concentración de la tierra en pocos propietarios, incremento del precio de la tierra.

Como forma para enfrentar esta gran variedad de conflictos han sido muchas las maneras en que la comunidad de San Isidro ha procurado un habitar poético. En una *poiesis*, un crearse y recrearse; un ser, un estar, un sentir y un hacer comunitario, que han heredado a través de las generaciones, la misma comunidad ha engendrado formas de relacionarse y de organizarse para su permanecer como campesinos de San Isidro, Salsipuedes y La Lacranera, siendo ya muchas las formas de organización y los proyectos que existen y se han realizado en San Isidro en el enraizamiento de esta relación campesinos-río, hasta llegar al punto en que puede llegar a ser una de las primeras Zonas de Reserva Campesina del Valle del Cauca. La comunidad también ha formulado una propuesta de Reserva Ambiental Campesina (RAC) (Rodríguez: 2010; Giraldo R: 2020), han hecho encuentros de Saberes y Sabores campesinos y una propuesta de agroturismo, teniendo en común todos estos trabajos el deseo de actuar por el cuidado de su territorio en un habitar poético campesino. Adicionalmente, varios de los moradores de San Isidro se han unido a la Coordinación Campesina del Valle del Cauca (CCVC), a la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas (ANZORC), favoreciendo un proceso organizativo fuerte al articularse con otros campesinos.

Las luchas y el *ethos* campesino de resistencia también se han heredado desde saberes comunitarios. Varios de los y las niñas y de los jóvenes que vieron a sus padres hacer parte del proceso comunitario y organizativo siguieron su legado, continuaron con la herencia de un hacer por la comunidad:

> Patricia Uribe: pues bien, porque la gente acá, más sin embargo, en la época siempre he visto a mi familia muy dada al tema de la junta comunal en la reunión. Me acuerdo que mi mamá me llevaba a las reuniones y todo a la sede comunal, porque antes era un pedacito que la gente fue haciendo, haciendo, así como, como a lo largo. Porque yo me acuerdo que cuando la junta era don Moisés Guamanda y don Miguel Patiño que también hace lo mismo que estamos haciendo ahorita (Comunicación personal).

Esta herencia ha crecido, se ha ido metamorfoseando, transformándose y aprendiendo, incluso el tema de género, ha ido cobrando fuerza, al punto que en el 2019 el grupo directivo de la Junta de Acción Comunal (JAC) estaba liderado mayoritariamente por mujeres, resaltando además que fue la primera vez que una mujer era la presidenta de esta junta. Patricia Uribe nos contaba como “ahora todos son mujeres, yo, la secretaria, estaba la presidenta, la vicepresidenta y el único que era el hombre era el tesorero…Ahora que estoy de presidente junta es que brego a resaltar el tema de la mujer allí” (Comunicación personal).

Con el tiempo los moradores de San Isidro se han organizado cada vez más, y esto ha sucedido en muchos sentidos, incluso el debate político ha ganado fuerza, porque como dice la misma comunidad, había mucha politiquería y los intereses de los políticos se mezclaban con los de ellos y con las juntas, con las típicas promesas de más viviendas, primando un interés de afuera del lugar y del territorio. Actualmente no

es así, no porque ese tipo de politiquería haya dejado de existir, sino porque la comunidad está más organizada, la junta se encuentra más estructurada y llevan un proceso reflexivo de formación y crecimiento, que ha ayudado a que prevalezcan los intereses de la comunidad.

La tierra, el territorio, el lugar, el río, el agua, la familia, los vecinos, el cultivar, el campo, el ser campesino, han sido el fundamento que ha entretejido esta *poiesis* campesina. En esta *poiesis* la Junta de Acción Comunal (JAC) ha tenido un papel primordial, ya que su principio es reconocer a la comunidad y sus maneras de hacer y a la vez es la forma de organización que tiene la potestad jurídica a nivel territorial en la zona rural en los corregimientos y veredas. De la JAC se derivan las juntas y comités de trabajo, como la Junta de Acueductos (Jac).

Desde el proceso organizativo de la JAC, la Jac y toda su gobernanza, en su autopoiesis campesina, la comunidad ha generado diversas acciones en diferentes escenarios, desde los de la propia comunidad hasta los institucionales. Su actuar político se ha desarrollado de diversos modos: través de formación constante, pliegos de exigencias, diálogos institucionales y mingas que se han enfocado principalmente en la conservación del agua y la protección de los ríos. Así como en diversos proyectos en los que se han realizado planes de trabajo que expresan un fuerte deseo comunitario por cuidar la tierra y el habitar campesino.

Como observamos se hace visible en los diferentes proyectos la necesidad de que sean respetadas sus maneras de habitar expresadas en su cultura campesina, reconociendo el carácter más simbólico, existencial, ontológico del habitar campesino y tal y como el geógrafo brasilero Porto-Gonçalves (2015; 2017) ya nos habría dicho, sus exigencias no son simplemente por tierra y agua, sino por sus territorialidades, sus lugaridades, sus maneras de ser y estar como campesinos. Ellos comprenden el territorio como algo dinámico que se entreteje en las relaciones, que es tanto en las características físicas, ecológicas, como existenciales, políticas y afectivas.

Asimismo, saben que no son los únicos en el territorio y que sus lugaridades y territorialidades no son las únicas, que este es un habitar con otras comunidades humanas y no humanas. Lo ambiental y lo territorial, el cuidar la tierra, la vida, el agua y el río ha permitido que la comunidad comprenda muy bien el habitar relacional que se debe enhebrar en todo el territorio, en todo el río, para que realmente se dé un habitar poético. Saben muy bien que no es una tarea de una sola comunidad y que es necesario trabajar conjuntamente, colectivamente con la comunidad del resguardo Nasa Kwet Wala como con las comunidades campesinas de las otras veredas de Pradera y con todos los hijos de estas tierras y con todos los que a ellas van.

RIBEREÑOS DE LA TIERRA: RE-EXISTENCIA

Las geograficidades e hidropoéticas de los campesinos-río de San Isidro, Salsipuedes y Lacranera que pudimos observar en las diferentes circunstancias y situaciones nos narran la copresencia y coexistencia de todas las lugaridades y territorialidades que recorren estos ríos con las diversas comunidades que aquí habitan y que lo transitan. Al igual que el río y con el río, la comunidad campesina de San Isidro es en estas relaciones con otras comunidades y actores con los que se dan encuentros y desencuentros.

Este territorio como buena parte de Colombia se encuentra en disputas, conflictos, acuerdos y armonías de distintas índoles: económicas, epistémicas, ontológicas, sensibles. De este modo, la comunidad de San Isidro puede presentar tensiones con comunidades campesinas vecinas, con grupos armados ilegales que minan el nacimiento de sus ríos, con grandes empresas como el ingenio Castilla que desangran desaguando al río, hasta consigo mismos, ya que una comunidad tampoco es una masa uniforme en la que todos siempre opinan igual y van en la misma dirección. Así como puede encontrar apoyo en un trabajo conjunto con la comunidad indígena del resguardo Nasa Kwet Wala y con otras comunidades campesinas de la región en el propósito de cuidar la vida y la tierra, el río, o con grupos académicos e investigativos que brindan un apoyo a sus saberes y necesidades y, con otras organizaciones políticas que buscan el reconocimiento y la reivindicación del habitar campesino.

Son todas estas las formas como se van dando las maneras como se crea y se recrea, como surgen y permanecen en poiesis, en la otredad, en la relacionalidad que reconoce que son y puede ser con y gracias a los otros, con las comunidades, en sus lugares y territorios, sus maneras de hacer, sentir y actuar, existiendo y re-existiendo contra aquellas formas que afrentan contra la vida arraigada en la tierra.

Figura 3. - Mural del territorio, comunidad campesina de San Isidro



Fuente: Diana Bernal, 2019.

En estas geograficidades e hidropoéticas de los campesinos-río de San Isidro podemos desvelar esa pluralidad que llama a la copresencia y coexistencia de los que habitan esos territorios y que fluyen con el río, desde un interés por la vida y un grande respeto por la tierra enfrentado las fauces de la guerra, la devastación, la muerte y la codicia.

Para los campesinos de San Isidro-Salsipuedes-La Lacranera el río es un ser sensible, porque la comunidad también es sensible al río, reconociendo a su modo propio, como son afectados y afectan el río, sintiéndolo y siendo sentidos y, al comprender como su propia existencia se entreteje con el río. El río que es vecino y fundante de su propia existencia, que lleva agua a la casa, a las huertas, el río con el que con el tiempo han aprendido a habitar poéticamente.

Para la comunidad el río es sensible porque a lo largo de su historia han procurado ser sensibles a él; por reconocer su propio *topos*[7] hídrico, porque han aprendido a ser-con, a cuidar del río en esa constante preocupación y cuidado que muestran en su autopoiesis campesina, en la complicidad que tienen con el río en sus lugaridades y territorialidades, en esa intimidad. Ellos en su habitar poético nos recuerdan justamente el contacto íntimo con la tierra y lo terrenal que hemos olvidado, ellos que en su morar fecundan la vida y que nutren la tierra, abrigándola en sus modos de habitar, siendo estancia para el río, para que así este pueda seguir vivo.

Su procura no es mudar el río y sí fluir simbióticamente con él; en un mutuo entregarse. Fluir con el río como ribereños son maneras de habitar poético-políticas[8] que se resisten a esta dominación y devastación de la tierra-agua-vida. Frente al destierro, desangramiento, desecamiento, contaminación, minado y erosión de los ríos, el campesino-río habita en un nutrir, humedecer, florecer, plantar, reforestar y re-existir.

Ante el desarraigo, el miedo y la prepotencia de una civilización escindida en una guerra contra todos y todo, tenemos el *ethos* de resistencia del campesino-río, que, con la misma persistencia y perseverancia de la tierra, la vida y el río, los cuida y los defiende con su enraizamiento, su pulsión vital con la tierra. Esto se

---

7 La palabra topos hace referencia lugar propio (Malpas: 2008). Es el espacio existencial en su vinculación ontológica, el local que reúne y permite la revelación de lo otro y de nosotros, membrana existencial, conexión que deja ser, emerger (Saramago, 2008).

8 Las poético-políticas evocan el copertenecimiento mutuo entre la poética y la política en el habitar, lo que significa esto significa que la poética da lugar a la política y la política da lugar a la poética (Bernal: 2022).

evidencia fehacientemente en la sagrada agricultura que como principal hacer campesino continúa siendo una evocación en acto, un enraizamiento, un volver a la tierra y al río; en la reforestación que preserva el bosque, los márgenes de sus ríos, sus nacimientos y todas las comunidades que en ellos habitan.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALDÍA DE PRADERA. (2016). Plan de Desarrollo 2016-2019. Pradera, Colombia: Alcaldía de Pradera.

ÁNGEL-MAYA, A. (1996). El reto de la vida. Bogotá, D.C.; Ecofondo.

ARANGO, M. (2014). La tierra en la historia de Colombia. Bogotá, Colombia: Academia Colombiana de Ciencias Económicas, Colección Aportes.

BERNAL, D. (2015). A rosa do deserto: hidropoéticas do lugar no habitar urbano contemporâneo. Tesis (Maestría en Geografía con énfasis en análisis ambiental y dinámica territorial). Campinas, Brasil: Facultad de Geografia, Instituto de Geociencias, Universidade Estadual de Campinas.

BERNAL, D. (2022). Río sensible: topología de la tierra-vida. Tesis (Doctorado en Geografía con énfasis en análisis ambiental y dinámica territorial). Campinas, Brasil: Facultad de Geografía, Instituto de Geociencias, Universidade Estadual de Campinas.

CAMACHO, J.; ROBLEDO, N. (2018). Campesinos: comentario al concepto técnico del ICANH. Introducción. En: Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia. Documento técnico. Bogotá, D.C., Colombia: Marta Saade editora.

CORPORACIÓN AUTÓNOMA REGIONAL DEL VALLE DEL CAUCA (CVC). POMCA Río Bolo. Pradera, Colombia: CVC (2012).

DARDEL, E. (2011). O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica. Traducción de Werther Holzer. San Pablo, Brasil: Editora Perspectiva.

FAJARDO, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En: ESTRADA, Jairo, FAJARDO, Darío, GIRALDO, Javier, MOLANO, Alfredo, MONCAYO, Víctor, VEGA, Renán. ZUBIRÍA, Sergio. Conflicto Social y rebelión armada en Colombia: ensayos críticos. Bogotá, Colombia: Gentes del Común.

FALS BORDA, O. (2017). Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 1ª ed.

GIRALDO, O. (2013). Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. Polis, Revista Latinoamericana, v. 12, n. 34, p. 95-115.

GIRALDO, O. (2018). Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur,

GIRALDO, R. (2020). Construcción de una propuesta de ciudadanía ambiental basada en prácticas agroecológicas de la Zona de Reserva Campesina de San Isidro, Pradera, Valle del Cauca, Colombia. Tesis (Doctorado en Agroecología). Palmira, Colombia: Facultad de Ciencias Agropecuarias, Escuela de Posgrados.

GÓMEZ, I.(2014). Acción colectiva del agua en Colombia y el referendo como acercamiento de democracia directa. Bogotá; Análisis político, n. 80, ene-abr, p. 79-103.

HAESBAERT, R. (2014). O Mito da desterritorilização: do "fim dos territórios" à multiterritorialide. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Bertrand Brasil, Ltda., 8ª ed.

HAESBAERT, R. (2021). Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Niterói, Programa de Pos-graduación em Geografía, Universidade Federal Fluminense, 1a ed.

HERNÁNDEZ, R. (1993). Teorías sobre campesinado en América Latina: una evaluación crítica. Santiago de Chile: Revista Chilena de Antropología, n. 12.

HOLZER, W. (1997). Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. Revista TERRITÓRIO, ano li, n. 3, jul-dez.

HURTADO, L. & PORTO-GONÇALVES, C. (2022). Resistir y Re-existir. GEOgraphia, vol: 24, Niterói, Universidade Federal Fluminense ISSN 15177793 / 26748126 (eletrônico) n. 53, 2022 DOI: 10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a54550

INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERCULTURALES (IEI) – Pontificia Universidad Javeriana. (2021). Informe Plan de Desarrollo Sostenible Zona de Reserva Campesina de Pradera. Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

INSTITUTO DE HIDROLOGÍA, METEOROLOGÍA Y ESTUDIOS AMBIENTALES (IDEAM). (2019). Estudio Nacional del Agua 2018. Bogotá, Colombia: IDEAM.

LÓPEZ, Camilo. (2021). El proceso de construcción de territorialidad campesina en Pradera y Florida, Valle del Cauca, Colombia. Tesis (Maestría en Ciencias en sociología rural). México, Universidad Autónoma de Chapingo.

MALPAS, Jeff. (2008). Heidegger's topology: being, place, world. Cambridge: MIT.

MARANDOLA JR., E. (2020). Lugar e lugaridade. Mercator, Fortaleza, v.19, e19008.

MARANDOLA JR., Eduardo. (2012). Lugar enquanto circunstancialidade. En: MARANDOLA JR. Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia. (Org.). Qual o espaço do lugar? Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. San Pablo, Brasil: Perspectiva, 1ed., p. 227-247.

MOLANO, Alfredo. (2013). Dignidad Campesina: entre la realidad y la esperanza. Colombia: Icono Editorial Ltda.

NOGUERA, A. Paisajes del desarrollo: evocación, rememoración, conmemoración y reencantamiento. En: Noguera, A (Comp.). Voces del pensamiento ambiental Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colección Ciencias de Gestión, 1ª ed., 2016.

PARDO, J. (1991). Sobre los espacios pintar escribir, pensar. Barcelona: Serbal.

PORTO-GONÇALVES, C. (2006a). El Desafío Ambiental . 1ª. ed. Ciudad de Mexico D.F.: PNUMA, 2006b, p.53.

PORTO-GONÇALVES, C. (2006b) El agua no se le niega a nadie: La necesidad de escuchar otras voces). Polis. n. 14, 2006.

PORTO-GONÇALVES, C. (2012). A Reinvenção dos territórios na América Latina/ Abya Yala.UNAM:

PORTO-GONÇALVES, C. (2015). Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola. Polis (SANTIAGO. IMPRESA), v. 14, p. 237-51.

PORTO-GONÇALVES, C. (2016). Lucha por la tierra, lucha por la Tierra ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza. Revista de Pensamiento Cristiano Iglesia Viva, v. 267, p. 31 48.

PORTO-GONÇALVES, C. (2017). De utopias e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas Sociais na América Latina/Abya yala). Geographia Opportuno Tempore, Universidade Estadual de Londrina, EISSN: 2358-1972, v. 3, n. 2.

RED NACIONAL DE ACUEDUCTOS COMUNITARIOS DE COLOMBIA. Memorias de la red nacional de acueductos comunitarios de Colombia. Medellín, Colombia: Corporación Ecológica y Cultural Penca de Sábila, (2020). Disponible en: www.redacueductoscomunitarios.co.

RODRÍGUEZ, L. (2010). Diseño de una propuesta metodológica de planificación Ambiental comunitaria de zonas de importancia ecológica en el corregimiento de San Isidro, Pradera, Valle del Cauca. Tesis (Pregrado en Ingeniería Ambiental). Palmira, Colombia: Departamento de Ingeniería y Administración, Universidad Nacional de Colombia.

SAADE, M. Introducción. (2018). En: Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia. Documento técnico. Bogotá, Colombia: Marta Saade, editora.

SALCEDO, C. (2014). Desarrollo Local Endógeno. Transitando un camino alternativo al desarrollo rural. Experiencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Valle del Cauca -ASTRACAVA. Tesis (Maestría en Desarrollo Local y en Desarrollo Económico Local). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de San Martín.

SARAMAGO, L. T. (2008). A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Editorial PUC-Rio; San Pablo, Brasil: Loyola.

SERRES, M. (1991). El contrato Natural. Barcelona: Pretextos.

TUAN, Y-F. (2012). Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Traducción: Lívia de Oliveira. Londrina, Brasil: Eduel.

BIODATA

Diana Alexandra BERNAL ARIAS: Activista ambiental y Doctora en geografía. Integrante del *Grupo de Pesquisa de Geografia Humanista Cultural Brasileira (GHUM),* del Grupo y Centro Red de Investigación de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia y del Tejido de Transicionantes por el Valle Geográfico del Río Cauca (TVGRC). Docente de la Universidad Nacional de Colombia. Ha trabajado con perspectivas fenomenológicas y metodoestesicas, en temas como lugar y territorio, vulnerabilidad hídrica, ríos rurales y urbanos, geopoéticas, filosofía ambiental y transiciones justas.

Eduardo MARANDOLA JR.: Profesor de la Facultad de Ciencias Aplicadas (FCA) de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), Brasil, donde coordina el Grupo de Investigación Nomear - Fenomenología y Geografía, del Laboratorio de Geografía de los Riesgos y de la Resiliencia (LAGERR). Ha trabajado principalmente con perspectivas fenomenológicas, discutiendo ontología, epistemología y literatura, en busqueda de abordajes teórico-metodológicos para la interdisciplinariedad contemporánea. También está interesada en la interfaz de los estudios urbanos, ambientales y de población, especialmente la movilidad urbana, los riesgos y la vulnerabilidad y la experiencia en los procesos de cambio ambiental.





ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879628
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Despojo y desarrollo. Perspectivas críticas y subjetividades políticas en el "tercer malón de la paz", Jujuy (Argentina)

Disposal and developmen. Critical perspectives and political subjectivities in the "tercer malón de la paz", Jujuy (Argentina)

Luis Daniel HOCSMAN
ldhocsman@gmail.com
CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Oscar P. PACHECO
https://orcid.org/0000-0002-7491-3916
oscar.pablo.pacheco@unc.edu.ar
UNC/Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879628

RESUMEN

El presente artículo se propone ofrecer un abordaje del devenir del capitalismo en su fase actual desde la economía política, mostrando los procesos de despojo de bienes comunes y sus vínculos con el productivismo, el desarrollismo y el extractivismo. Se identifican experiencias que resisten a lo largo de la región latinoamericana. En este sentido nos ocupamos de las luchas de resistencia y protesta social del Tercer Malón de la Paz en la Puna jujeña (Argentina) ocurrida en el año 2023 a propósito de la reforma provisional de la constitución provinciales desde la perspectiva indianista. Por último, problematizamos las categorías críticas de análisis del capitalismo al proponer la subjetividad política como lugar de legitimación de los procesos sociales.

Palabras clave: despojo; desarrollo; indianismo; subjetividad política.

ABSTRACT

This article aims to offer an approach to the future of capitalism in its current phase from political economy, showing the processes of dispossession of common goods and its links with productivism, developmentalism and extractivism. Resisting experiences are identified throughout the Latin American region. In this sense we deal with the struggles of resistance and social protest of the Third Malón de la Paz in the Puna of Jujuy (Argentina) that occurred in the year 2023 regarding the provisional reform of the provincial constitution from the Indianist perspective. Finally, we problematize the critical categories of analysis of capitalism by proposing political subjectivity as a place of legitimation of social processes.

Keywords: dispossession; development; indianism; subjectivity.

Recibido: 15-07-2024 ● Aceptado: 30-08-2024



INTRODUCCIÓN. DESPOJOS EN LOS CAMINO DEL DESARROLLO

El presente escrito, en sus consideraciones "generales" respecto al despliegue de las relaciones capitalistas en la actual etapa, parten de un abordaje y aproximación desde el amplio campo de la economía política, en tanto que lo referido al proceso... Tercer Malón de la Paz, lo hacemos desde una lectura que abreva en una perspectiva indianista situada en la Puna y Jujuy/Xuxui, provincia del Noroeste del espacio nacional de Argentina.

Por indianismo entendemos una producción teórica elaborada por sujetos indios quechuas y aymaras del Kollasuyu cuyo programa político es la liberación india, politizando el concepto racializado de indio, en donde los sujetos son los propios indios (Reinaga, 2010; Saladino Garcia, 2015; Cruz, 2023). En este sentido es importante distinguirlo de las producciones indigenistas en las cuales el sujeto de producción no suele ser indio, en general son intelectuales blancos y la recepción suele centrarse en aspectos culturales (Durán, 2022). El indianismo cuestiona al indigenismo por considerar que es comprensión racializada y colonial del indio, y en este sentido afin al programa moderno colonial capitalista de integración a los estados nacionales.

Hace casi una década nos preguntábamos con Carlos Walter y Omar Arach - introduciendo al libro que organizáramos (Porto-Golcávez y Hocsman, 2016) - sobre la profunda y acelerada enajenación de un conjunto de bienes y relaciones que son desestructuradas de manera violenta en vastos territorios rurales de Nuestra América / Abya Yala, dando cuenta de "procesos que tienen por nombre y concepto el despojo, frente a la tenaz y digna rebeldía organizada en sus múltiples y recurrentes formas de ser, expresadas sintéticamente en r-existencias".

En aquel análisis asumimos como punto de partida la idea ya conocida de como la genealogía del despojo capitalista puede remontarse en la separación del campesinado de sus medios de producción, de los bienes comunes y ruptura de modos de vida, y el sometimiento de las mujeres (Silvia Federici, 2010), liberando la fuerza de trabajo para el naciente capital - emblemáticamente desplegado en la Inglaterra de la primera revolución industrial - y que Karl Marx definiera conceptualmente en el Capítulo XXIV del Libro I de El Capital como la llamada acumulación originaria. Luego, presente y consolidada aquella etapa superior del capitalismo en su forma imperial, abiertamente desplegadas las relaciones mercantiles entre las potencias europeas y las elites de los estados-nación latinoamericanos, fue Rosa Luxemburgo quien en 1912 planteara que:

> (…) el capitalismo está atenido, aun en su plena madurez, a la existencia coetánea de capas y sociedades no capitalistas. Esta relación no se agota por la mera cuestión del mercado para el "producto excedente" (...) El proceso de acumulación del capital está ligado por sus relaciones de valor y materiales: capital constante, capital variable y plusvalía, a formas de producción no capitalistas. Las últimas forman el medio histórico dado de aquel proceso (Luxemburgo, 1967: 177).

Es claro que tanto Marx como Rosa Luxemburgo acuerdan que el objetivo fundamental del capitalismo es la producción de ganancia en base al plus-valor. A diferencia de Luxenburgo, Marx pensaba que era precisamente en este afán - y no en factores externos, como la demanda del ambiente no capitalista - donde debía encontrarse la fuerza motriz del desarrollo capitalista; centrado consecuentemente en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Sobre la extracción y uso de bienes naturales/comunes, así como del control de espacios estratégicos en algunas regiones de América Latina, con categorías que expresan los mecanismos históricos de lo que Karl Marx llamó acumulación originaria/primitiva, y la comprensión de Rosa Luxemburgo en relación al carácter permanente de aquella, en el saqueo como lógica capitalista, más recientemente, ante las formas neo-coloniales del capitalismo, se introdujo el concepto de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), para referirse al despojo de patrimonios de un determinado grupo social emplazado en una geografía específica, con el fin de acumular capital y/o apropiarse de la renta. Mesoamérica, parte de la región Andina, la Amazonía y el Cono Sur albergan paisajes, bienes naturales y culturales y formas de organización que

constituyen un patrimonio biogeográfico invalorable violentados por esta re-configuración geográfica del capital.

Sucesión de despojos que definieron en sinnúmero de ciclos y enclaves (oro, plata, estaño, cobre, henequén, caucho, maderas, caña de azúcar, algodón, carnes, café, petróleo, etc.) (a lo cual vale destacar las actuales explotaciones de Litio) a lo largo y ancho de nuestro continente e historia común. Despojo como un engranaje, una pieza, una de las "ruedas", al decir de Subcomandante Insurgente Marcos:

> En nuestra historia, la lección se repite una y otra vez. Y en cada vuelta del mundo, siempre es para nosotros el lugar del oprimido, del despreciado, del explotado, del despojado. Las que llamamos las "4 ruedas del capitalismo": explotación, despojo, represión y desprecio, se han repetido a lo largo de toda nuestra historia, con diferentes nombres arriba, pero nosotros somos siempre los mismos abajo. (Sub. Marcos, 2013)

Nos enfrentamos a una larga y compleja urdimbre donde toman forma y se presentan esas "cuatro ruedas" en la búsqueda del control de "recursos y espacio estratégicos" por parte de mega-corporaciones empresariales, tanto transnacionales como nacionales y/o estatales o mixtas, promovidas y legalizadas desde políticas impulsadas por los gobiernos a niveles federales, estatales y/o provinciales, plasmando proyectos a escala subcontinental, como el Plan Mesoamérica (antiguo PPP) y la IIRSA/COSIPLAN. La creación de áreas de libre comercio (como La Quiaca Vieja, en la Puna jujeña de Argentina) y el fomento de grandes planes de obras de infraestructura vial (desde el Plan Mesoamericano, la IIRSA, desde los puertos sojeros e "Hidrovía" Paraná/Paraguay al puerto de Mariel en Cuba) procuran agilizar el flujo de mercancías y bienes de capital, que con el complemento y re-generación de matrices energéticas devastadoras, resultan funcionales a una nueva inserción del espacio latinoamericano en la economía global que se desplaza después de 500 años del Atlántico Norte al Pacífico.

La inserción de alianzas y organismos internacionales en articulación con los Estados, que ha venido impulsando un conjunto de políticas, iniciativas y emprendimientos. Ya sea reafirmando históricos vínculos de subordinación y asociación como el TLC (México, EEUU y Canadá), la Alianza del Pacífico (Colombia, México, Perú y Chile), Plan para la Prosperidad (Guatemala, Honduras, El Salvador, México, EEUU y Chile) perfilados sobre la hegemonía estadounidense; así como lo fueran el ALBA, la UnaSur - sumado posteriormente al Grupo de Puebla - que con el protagonismo de los "gobiernos progresistas" del continente, habilitando alianzas estratégicas abiertas a inversiones donde se destacan las provenientes de China y Rusia.

Entendemos que la configuración actual de capitalismo se encuentra en una fase que Gonzáles Casanova (2012) ha caracterizado como de tipo corporativo, con una multiplicidad de "actores" (propietarios y gestores gubernamentales del capital) donde el capital financiero suele comandar los dispositivos expropiatorios (los instrumentos que lo legalizan, las políticas que los implementan o fortalecen, y las fuerzas represivas estatales o para-estatales que los aseguran).

En el vasto territorio de Nuestra América/Abya Yala encontramos presente el extractivismo - hijo del productivismo y de la acumulación incesante de capital – basado en actividades que remueven grandes volúmenes de bienes naturales que no son procesados (o lo son limitadamente), destinados fundamentalmente a la exportación. Consiste en la ocupación del territorio y dominio mercantil de la naturaleza, mediadas por un complejo tecnológico que "se encuentra establecida en la naturaleza como un ejército que ocupa un país enemigo" (Bloch, en Löwy y Sayre, 2008). Se despliega atravez de un conjunto de emprendimientos agro-industriales, mega-minería, bio-prospección, asociado a infraestructura (carreteras, ductos, represas, etc.). Es en este despliegue de fuerzas donde suena el discurso de Desarrollo, así como resuena en las oficinas de planeamiento institucionales de los Estados, en los lobbies empresariales, en los medios de comunicación, en los partidos de todo color.

En , la noción de "desarrollo" se ha establecido fuertemente. Esa idea-fuerza es una idea colonial, que tiene una génesis histórica y un lugar de origen específico. Se gestó teniendo como base la idea de progreso (Illich, 2006), constitutiva de la modernidad europea. Siguiendo a (Wallerstein, 1996: 170) la entendemos

como “la construcción histórica de una presión cultural para inducir el cambio en todos los estados del planeta“, que termina de consagrarse con los reordenamientos globales acaecidos luego de la Segunda Guerra Mundia; pero que “había comenzado a esbozarse unas décadas atrás, al final de la Primera, con el surgimiento de dos doctrinas antagónicas que tenían también profundas similitudes: el wilsonismo y el leninismo“ (Wallerstein, op.ct.: 112).

El desarrollo se consolidó en el contexto de la post guerra. Desde entonces, los pueblos y naciones no “suficientemente” occidentalizadas comenzaron a ser definidos como “subdesarrollados” como muestra críticamente Porto-Gonçalves (2009), “…estar sin-capital, sin-escolaridad, sin-conocimiento, sin-tecnología, sin-urbanización”, pasando a ser objeto de políticas públicas que promovieron – y promueven – la transformación de sociedades que pasaron a ser calificadas como “Tercer mundo”, bajo una lógica valorativa inferiorizante, colonial y racista. Su genealogía se desplegó, y fue dominante para la percepción y calificación de lo/los “extranjeros”, respecto a los “no occidentales”, en tanto sujetos “salvajes” plausibles de dar la “salvación”; tal como también lo platearía Todorov (1998). Se establece la función civilizadora de las instituciones para “ayudar” a las personas y generar comportamientos: por una parte, para «someter» a necesidades occidentales, y por otra, la de «instruirse» para poder obtenerlas (Sach el al. 1998; Illich, 2006). Hasta que llegamos a la actual etapa de la visión desarrollista donde “el otro” se transformara en población subdesarrollada en la relación instrumental sobre la vida y lo social expresada en el *homo oeonomicus*. Nace la economía moderna, surgida y formada bajo el *habitus* racional de la *expoliación,* bajo el signo de la conquista, de la violencia expropiatoria, es decir de la explotación de los cuerpos y los territorios.

Así, como irrumpe y arrolla mediante multiplicidad de iniciativas, planes y proyectos (que dejan un trazo de pueblos indígenas desplazados, familias campesinas despojadas de sus medios de vida, destrucción ambiental de espacios comunitarios y silvestres), de manera acaso mas sutil, opera también moldeando subjetividades; y asienta una de sus bases en la promosión del consumo, como satisfactor de nuevas “necesidades”.

La importancia del consumo para la diferenciación social no puede subestimarse en la actualidad. Ya en el periodo inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial, la sociedad de consumo comenzó a crecer en Europa occidental y en Estados Unidos. A este respecto, Bauman afirma: “los lugares ganados o asignados sobre el eje de excelencia / ineptitud de rendimiento consumista se convierten en el principal factor de estratificación y en el criterio fundamental de inclusión y exclusión, a la vez que marcan la distribución de la estima o el estigma social, así como la cuota de atención pública” (Bauman 2007: 77-78, en Kaltmaier, 2021). El consumo en la sociedad global posmoderna se transforma así no sólo en una práctica racional de satisfacción de necesidades, sino en la conditio sine qua non de la vida social. La identidad no es ya solamente determinada por la pertenencia, sino que se produce a través de un permanente proceso de consumo .

A la par de esta expresión continental de la tormenta sistémica mundial, señalamos la persistencia o emergencia de alternativas societales en lucha por la defensa de la tierra y el territorio, que procuran el fortalecimiento de formas de vida basadas en visiones alternativas a la idea dominante de Desarrollo. Advertimos que el campo latinoamericano es, en gran parte, espacios de diversidad social-cultural-ambiental y de espacio-s de r-existencia-s a las políticas dominantes (neoliberales y/o neo-extractivistas). Desde hace siglos pueblos campesinos e indígenas r-existen a la dominación de sus territorios (Wolf, 1998; Todorov, 1998; Scott, 2000; González Casanova, 2010 y Otros).

Encontramos la resistencia/r-existencias desde los pueblos zapatistas a las comunidades mapuche de la cordillera del sur, pasando por los campesinos e indígenas de la Amazonía de Acre (Brasil), TIPNIS (Bolivia), de Madre de Dios (Perú) a Putumayo (Colombia), y tantas otras. Mas alla de la resistencia, r-existen en la medida que no solamente reaccionan a las acciones de los de arriba. En fin, resisten porque existen, y es en esa resistencia/r-existencia que plasman su existencia futura en el presente.

Las luchas tienen sus propias particularidades. Son singulares los lugares, los territorios, las personas que los habitan y los sujetos políticos que se construyen en ellos. Pero están mancomunados, por el hecho de que se enfrentan a manifestaciones de una matriz civilizatoria con voluntad de convertir territorios y espacios de vida en colecciones de recursos valorizables en el mercado global. Una misma mirada, en la que los múltiples, plurales y diversos territorios de Nuestra América son desvirtuados bajo la mirada reduccionista que los entiende únicamente por su inserción funcional en las cadenas de valorización capitalista o por su ubicación estratégica en las cartografías donde se dirimen intereses ambientales y geopolíticos.

Estas r-existencias muestran comunidades políticas que se oponen a la forma en que la globalización hegemónica esta geo-grafiando sus territorios. Luchas frente a diferentes dispositivos expropiatorios ensayados para habilitar el ingreso de las explotaciones mineras, madereras, hidro-carburíferas, etc. que tienen resonancias con los momentos “originarios” de la acumulación capitalista (la violencia militar y paramilitar, la criminalización de los que resisten, el cercamiento de los comunes, la privatización de la tierra, el despojo de los medios de vida comunitaria, incluyendo allí el ambiente, porque “una naturaleza prodiga es condición de libertad” (Porto-Gonçalves). Desde una perspectiva marxista pueden ser vistas como la lucha de clases en su dimensión territorial. Desde un plano de ecología política, como movimientos que ponen de relieve las configuraciones de poder en la apropiación de la naturaleza y en la distribución de sus beneficios y sus costos. Desde una perspectiva decolonial como movimientos que erosionan los fundamentos epistemológicos y ontológicos de un orden colonial que se continúa bajo la figura de los estados nacionales independientes.

Transcurrido este - breve - lapso de tiempo desde aquel escrito, observamos de modo general que las características y funcionamiento de la globalidad capitalista no se han modificado, así como agudizado los impactos. En su despliegue continúa profundidanzo diversas dinámicas de desposeción; así como perviven variadas formas y procesos de resistencia / r-existencia en nuestro continente y geografías planetaria.

Podemos destacar que estas dinámicas territoriales no se modificaron, por el contrario, se intensifican los impactos a partir de algunos procesos y fenómenos,dos de los cuales consideramos primordiales:

- la transición y/o diversificación en la base de la matriz energética,consistente en el paso del dominio del uso y explotación de energia fósil a energías “renovables” (fundamentalmente fotoboltáica, ademas de una intensificación de las nuclear, hidro-eléctrica y eólica); es decir, de la extracción y uso de carbón/petróleo/gas al de Litio (para el almacenamiento de la energia eléctrica acumulada).

- la intensificación de catástrofes ambientales donde la Crisis climática (sintetizada en el calentamiento global / efecto invernadero)[1] es parte de una crisis ecológica agraria donde también convergen fenómenos como la pérdida de suelo, la erosión, agotamiento y contaminación de aguas superficiales y subterráneas, deforestación, perdida de biodiversidad, etc.

Esta dupla se conjuga y provoca una descomunal crisis migratoria con desplazamientos poblacionales sin precedentes (con variadas combinaciones de hambrunas y guerras) impactando dramáticamente a los mundos rurales[2].

Dando cuenta de estos procesos (de disputa feroz por el acaparamiento de tierra, enajenación y control de territorios) se han sumado voces, enfoques y categorías, desde abordajes situados ya sea en el campo de la ecología política, decoloniales, epistémicos, etc. - y la convergencia de éstos - entre los cuales destacamos los actuales debates sobre Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000; Crutzen 2006) /

1 De manera casi continua se suceden un sinnumero de reportes y crónicas periodisticas que dan cuenta de estos fenómenos, podemos destacar la información que consta en The Guardian (24.10.2023), Deutche Welle (20.06.2024), etc. Ver en The Guardian artículo consultado el 20/7/2024 en https://www.theguardian.com/environment/2023/oct/24/earth-vital-signs-human-history-scientists-sustainable-future. Ver en Deutche Welle página consultada el 20/0/2024 en https://www.dw.com/es/olas-de-calor-extremo-en-todo-el-mundo/a-69429590
2 Ver BBC NEWS Mundo (20.06.24) articulo consultado el 20/7/2024 en https://www.bbc.com/mundo/articles/cxrrvyvrw9vo

Capitaloceno (Moore, 2015)[3], que como una nueva época geológica redefinen el sentido de la acción humana y las escalas temporales, relacionando la historia de la vida planetaria y la historia de la humanidad, llegando al punto de convertir a ésta en agente geológico global. Los científicos acumulan datos y modelos, producen cifras y curvas que designan a la humanidad como una fuerza geológica que nos sitúan más allá del punto de no-retorno al Holoceno, sobre el mapa de los tiempos geológicos (Bonneuil y Fressoz, 2020). A la vez que para comprender la situación, no debemos persistir en separar las entidades naturales (como el carbón, ríos, nubes, etc.) por un lado, y las acciones culturales o representacionales (como las relaciones sociales, las categorías filosóficas, etc.) por otro. Frente a la compleja urdimbre de relaciones, debemos asumir un enfoque donde los hábitos de los consumidores europeos y los simios indonesios, los mercados y las zonas húmedas, las desigualdades sociales y los desórdenes endocrinos estén articulados entre sí y en el mismo plano, tal como plantean Bonneuil y Fressoz (2013).

Mas allá de estos aportes analíticos (de los cuales no presentamos aquí una referencia exhaustiva) que reafirman y profundizan interpretaciones que dan cuenta de la complejidad de los procesos, así como el carácter abigarrado (Zavaleta Mercado, 2013) de las formaciones sociales latinoamericanas[4], se sigue constatando la "eficacia" que como proceso general muestra el despliegue de la territorialización capitalista, sus despojos e impactos. Ante este hecho pensamos que puede ser fructífero proponer una mirada desde XXI para analizar la eficacia que, a pesar del esfuerzo de investigadores y personas en lucha para frenar el despojo, tiene este proceso que no parece haber cedido como sería deseable para quienes lo denunciamos. Es así que consideramos válido ampliar las preguntas... ¿Qué otra dimensión de la vida social incorporar al análisis para dar cuenta de esa eficacia?

Y es en el plano de las subjetividades, particularmente de la subjetividad política, desde donde intentamos aportar a la comprensión que nos ocupa, reflexionando a partir de un proceso de lucha emergente en el 2023 en la Puna Jujeña, Argentina. La categoría subjetividad política es esquiva a las definiciones exactas y precisas, como todo ámbito que pretende dar cuenta del sujeto. Por tanto proponemos una definición descriptiva no exhaustiva, en donde identificamos elementos tales como: pasiones y sentimientos colectivos (miedo, alegría, odio, esperanza, pesimismo) cuyo vínculo con los procesos políticos advirtiera Spinoza, los deseos y la definición de su orientación vinculados a las demandas materiales vectorizadas desde el consumo y a los procesos de identificación social, las formas de la sensibilidad-corporalidad, las representaciones simbólicas que se transmiten por medio de los sistemas formativos y consolidan mapas cognitivos por medio del cual se interpreta la realidad, en particular señalamos la formación del sentido común que orienta interpretaciones y decisiones. En este sentido retomamos los aportes provenientes del pensamiento crítico latinoamericano, en particular los trabajos de Norbert Lechner quien propone definir a la subjetividad política como el "sustrato afectivo-cognitivo" que legitima todo proceso político[5].

---

3 Para un abordaje de los conceptos y sus debates, puede verse en referencia básica a Antropoceno: Tichler (2017); Briones et al., (2018); Svampa (2019), Arach y Rabinovich (2021); en referencia a Capitaloceno: Moore (2017); así como para l Chthuluceno / Plantacionoceso, Haraway (2015).

4 En la obra de la última etapa – 1984 - del sociólogo boliviano, desde una perspectiva marxista crítica, acuña este comcepto, para tratar de comprender la yuxtaposición histórico-política y social-económico-cultural producidas en la colonia. De esta manera coexisten tiempos-espacio diversos en donde la forma capitalista se expresa de manera débil o directamente ausente conviviendo con temporalidades espaciales en donde el capitalismo ha logrado hegemonizar las formas de lo social.

5 Sin desconocer otros aportes que identifican los procesos de sujeción/subjetivación como los de Michel Foucault, entre otros, consideramos que los trabajos de Norbert Lechner presentan solidez y dan cuenta de los procesos históricos de quiebre del sistema democrático y posterior dictadura cívico-militar, en particular el proceso chileno entre 1968 al 1989. Las transiciones desde la emergencia de un socialismo democrático propuesto por la Unidad Popular a una dictadura neoliberal son analizadas por Lechner desde la categoría subjetividad política. En este sentido se destacan: *La crisis del Estado en América Latina (1977); La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado (1984)* y *Los patios interiores de la democracia (1989).* Otro aporte esencial es el de León Rozitchner, en particular *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a las Confesiones de San Agustin (1996)* en donde afirma que "el análisis marxista consideraba la expropiación del cuerpo del trabajador en el proceso productivo, pero no la historia previa de la expropiación mítico-religiosa del cuerpo vivo, imaginario y arcaico, que constituye el presupuesto de toda relación económica" (p. 60). Asimismo, en *El terror y la gracia (2003)* Rozitchner analiza la democracia argentina y la califica de "democracia aterrada". El Estado capitalista autoritario genera el terror desde la figura del desaparecido y concede la gracia de seguir viviendo desde la constitución de una subjetividad aterrada. El desaparecido lo es porque hizo algo y la gente de bien en democracia se define porque ese algo que hizo el desaparecido no lo hará nunca. Por tanto, adquiere un sentido problemático el *Nunca más.* ¿Qué es lo que no se hará nunca más? ¿El terror generado por el Estado capitalista autoritario o el intento de

Asimismo creemos que el capitalismo, como forma de vida, se legitima desde la subjetividad política[6] al proponer formas de la sensibilidad que encuentren placer y goce en la competencia y la meritocracia, pasiones en particular el miedo/terror sedimentado en la historia larga de América Latina (conquista-colonia-orden oligárquico-dictaduras), la pasión por la desigualdad por la cual las identidades sociales se consolidan desde la jerarquización del arriba/abajo, en donde para estar arriba se necesita un abajo y si se interpela plebeyamente ese orden jerárquico, genera el miedo no solo de las elite sino de los sectores medios. El capitalismo propone el vivir bien orientado al desarrollo y el progreso afincado en el sentido común; por tanto, se desea ese "vivir bien" ya que es la representación social hegemónica, aún a costa del sacrificio de la propia corporalidad y de los bienes comunes. De ese modo, el deseo se orienta a alcanzar ese "vivir bien" y se obtura toda otra orientación que no coincida con la que el capitalismo propone. El único mundo posible es el capitalista e imaginar Otros mundos resulta no solo inviable, sino también no deseado.

TERCER MALÓN DE LA PAZ. R-EXISTENCIAS EN LA PUNA JUJEÑA

Hemos caracterizado la dinámica general del despliegue del capitalismo y su colonización del mundo centrado desde el despojo de territorios y de sus diversas formas de lo común. En este contexto una de las modificaciones estructurales globales es el tránsito hacia otras formas de obtención y almacenamiento de energía. Señalamos la emergencia de la energía fotovoltaica y para su almacenamiento donde el insumo estratégico lo constituye el litio. Argentina posee una de las mayores reservas de litio ubicándose en el tercer lugar detrás de Chile y Australia. A nivel de producción se ubica en el cuarto lugar luego de Australia, Chile y China.[7], y se proyectan al menos la ejecución de 4 emprendimientos para el año 2024[8]. En 2023 emerge un conflicto, siempre latente, entre las comunidades indias/indígenas de la Puna jujeña (Argentina) y el Estado provincial de Jujuy. Este conflicto guarda estrecha relación con la importancia del litio en la reconfiguración energética. El gobierno provincial de Jujuy convoca a una reforma parcial de la constitución provincial. Por la forma de proceder asi como por los cambios sustanciales que propone dicha reforma, en particular los regímenes de propiedad comunitaria, se generan críticas y protesta social en la capital jujeña así como cortes de ruta en la ruta nacional 9 y 52 (carreteras que a su vez son caminos hacia Bolivia y Chile). En este contexto surge el Tercer Malón de la Paz[9]. Según Gustavo Cruz esta tercera movilización "es la expresión de una larga historia política de los pueblos indígenas o indios que resistimos a la invasión colonial y moderna de estos

---

una sociedad que interpele el capitalismo?

6 En esta hipótesis retomamos los desarrollos de la Cooperativa Filosófica "Pensamiento del Sur" (C. J. Asselborn-G. R. Cruz-O.P. Pacheco) en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur. EDUCC 2009*.

7 Actualmente existen tres proyectos en producción en el país: Proyecto Fénix, que opera desde los 90 en el Salar del Hombre Muerto de Catamarca a través de la actual Arcadium Lithium (ex Livent fusionada con Allkem). Luego el Salar de Olaroz en Jujuy, que comenzó a producir en 2016 y pertenece a la firma Sales de Jujuy, subsidiaria de Arcadium (orignialmente Allkem) y la estatal Jujuy Energía y Minería Sociedad del Estado (JEMSE). El último en inaugurarse fue el proyecto Cauchari Olaroz, operado por Minera Exar desde junio del 2023, un consorcio del litio conformado por la canadiense Lithium Argentina (ex Lithium Americas), la china Ganfeng Lithium y JEMSE. Fuentehttps://www.pagina12.com.ar/749047-litio-en-julio-se-inaugura-la-cuarta-planta-de-produccion-de.

8 El proyecto Mariana se ubica en el Salar de Llullaillaco, también en la puna salteña, se encuentra operado por Litio Minera Argentina, subsidiaria de la china Gangfeng Lithium y aportará una capacidad productiva de 20.000 toneladas de carbonato de litio. La inversión ronda los 600 millones de dólares. El proyecto Salar del Rincón también se encuentra en la zona de la puna salteña, y está operado por la inglesa Río Tinto. Aportará 25000 toneladas de litio de producción. Sal de Oro es el proyecto de la coreana Posco ubicado en la parte norte del Salar del Hombre Muerto, en la zona fronteriza de las provincias de Catamarca y Salta y estiman producir 25.000 toneladas de carbonato de litio, para luego agregar otras 25.000 en su primera etapa de expansión hacia 2025. Finalmente, Tres Quebradas se encuentra en el Municipio de Fiambalá, y sería el segundo proyecto en Catamarca. Propiedad de la china Zijing mining group, aportará 25.000 toneladas anuales a la producción de carbonato en el país. Fuente https://www.pagina12.com.ar/749047-litio-en-julio-se-inaugura-la-cuarta-planta-de-produccion-de

9 El Tercer Malón de la Paz es un movimiento indio/indígena que guarda relación con el Primer Malón de la Paz y con el Segundo Malón de la Paz. El Primer Malón de la Paz ocurre en 1947 bajo la presidencia de Perón y buscaba recuperar tierras indígenas en el contexto del primer peronismo al considerar que era una situación favorable. El Primer Malón de la Paz es recibido por Perón en Buenos Aires, pero los resultados no fueron de todos positivos aunque se constituyó en un modelo de organización y luchas. El Segundo Malón de la Paz ocurre en 2006 y el reclamo se focaliza en la provincia de Jujuy bajo la gobernación de Eduardo Fellner. La protesta es sobre la propiedad de tierras comunitarias ya que había un fallo en contra promovido por la provincia para no entregar dichos títulos de propiedades comunitarias.

territorios, ocupados por empresas mineras del capitalismo transnacional con el acuerdo del Estado provincial jujeño y el Estado nacional argentino". (Cruz, 2023: p. 3)

Para una contextualización a nivel provincial Aramayo (2023) propone comprensión de la historia económica de la provincia de Jujuy, l a través de 4 períodos: 1. pastoril de pequeña agricultura, minorista de comercio y tránsito al Alto Perú desde la Colonia hasta fines del siglo XIX; 2. La actividad industrial azucarera (Ingeniero Ledesma) en la fase del capitalismo imperialista desde fines del siglo XIX y el refuerzo de la actividad minera desde 1932 desde una perspectiva nacionalista y militar ((instalación de Altos Hornos Zapla, como empresa del Estado productora de acero)). Este período culmina en 1955; 3. junto a la hegemonía terrateniente de la industria azucarera, se introducen otras como el tabaco que se mantiene hasta 1976 en donde se profundiza aunque en un escenario de crisis de estas industrias; 4. desde la Ley de Inversiones Mineras del menemismo que posibilita mayor entrega de recursos y ventajas impositivas y en el escenario de modificación tecnológica y de matriz energética, Aramayo sitúa el año 2015 como clave para el impulso de un nuevo emprendimiento minero alrededor de la extracción de litio. Como dato del 2022 las ganancias anuales de la empresa Ledesma S.A. son de 582 millones de dólares mientras que la empresa Sales de Jujuy duplica ese número.

Este nuevo ciclo económico muestra la necesidad empresarial de la reforma de la constitución provincial de Jujuy, procesos que desencadena una serie de protestas en donde confluyen al menos dos actores: el sindical docente y los pueblos indio-indígenas. Sin desmerecer la protesta sindical y su importancia y volumen, nos centramos en la propuesta de las comunidades indias-indígenas y en la emergencia de una movilización que encabezaron organizaciones y comunidades indio-indígenas de la puna y quebrada Jujeña conocido como el Malón de la Paz.

En la recepción que Gustavo Cruz realiza afirma:

> ¿Cuál es la posición del Tercer Malón de la Paz ante la reforma de la Constitución jujeña? En Jujuy, y como parte del amplio sector popular y trabajador, el TMP es la expresión más relevante del actual plural movimiento indio-indígena cohesionado bajo la consigna "¡Abajo la Reforma!, ¡Arriba las Wiphalas!". En mi interpretación el Tercer Malón evidencia un problema central: la estructura racista-capitalista-democrática de Jujuy, una periferia subnacional del Estado nacional argentino (Cruz: 2024, p. 3)

¿Qué es lo que se rechaza del proceso de Reforma parcial de la Constitución de la provincia de Jujuy? Podríamos distinguir por un lado el proceso formal de la reforma en si misma; y por otro lado, la cuestión sustancial de cómo entender el régimen de propiedad de tierras, en particular lo que involucra la propiedad comunal de los pueblos indio-indígenas y la explotación minera. En lo que respecta a la dimensión formal se cometieron una serie de procedimientos reñidos y en franca contradicción con legislación constitucional del estado nacional argentino. Por ejemplo, violando el Convenio 169 de la OIT que exige mecanismos de consulta y la participación de las instituciones representativas de los pueblos indio-indígenas. Hay una falta al no aplicarse el proceso de Consulta libre, previa e informada tal como lo exige el Derecho Indígena[10]. Asimismo, en términos procedimentales, el proceso de la reforma duro apenas un mes, en un escenario de escasa o nula información, donde se desconocía qué se estaba reformando.

Sobre la cuestión sustancial la reforma parcial de la constitución provincial, a juicio especialistas en la materia[11], realiza cambios que lesionan una serie de aspectos tales como: los derechos de las comunidades

10 Se pregunta el filósofo Cruz "La falta de consulta libre, previa e informada -tal como lo define el Derecho Indígena- por parte del Estado provincial en todo el proceso de la Reforma constitucional es el núcleo legal desde el cual el TMP argumenta en contra de ella. Es llamativo que el gobierno jujeño que cuenta con funcionarios indígenas, que aparentan conocer la centralidad del Convenio 169 de la OIT y el Derecho Indígena derivado de él no lo aplicaron. Es un reto indagar porqué el indigenismo multicultural del gobierno de Gerardo Morales optó por una vía autoritaria con el consentimiento de funcionarias indígenas, tal como la ministra de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas -creado por este gobierno- Natalia Sarapura"

11 Cfr. Florencia Gómez en *https://www.pagina12.com.ar/566380-reforma-constitucional-de-jujuy-el-impacto-en-los-recursos-n, Otra perspectiva Gastón Remy convencional del FIT en https://www.lanacion.com.ar/politica/los-puntos-de-la-nueva-constitucion-jujena-que-*

sobre los territorios, en relación a las iniciativas de explotación del litio, la conservación de humedales altoandinos, la gestión del agua y la propia participación de las comunidades sobre la toma de decisiones. En lo referido a la cuestión de la propiedad, la reforma realiza cambios sobre el régimen de tierras fiscales pertenecientes al estado provincial y sobre la cual las comunidades indio/indígenas reclaman posesión y régimen de propiedad comunitaria. La nueva Constitución deja asentado en su artículo 74 que "la tierra es un bien de trabajo y de producción". En el inciso segundo de ese artículo, se puntualiza que "la ley regulará la administración, disposición y destino de las tierras fiscales susceptibles de aprovechamiento productivo, estableciendo al efecto regímenes de fomento que promuevan el desarrollo territorial y el interés socioeconómico de la Provincia". En la definición del bien de la tierra, la reforma de la Constitución refuerza el sesgo productivista bajo el interés definido por el Estado provincial. En este sentido niega toda comprensión del territorio por fuera de la comprensión estrictamente capitalista a territorialidades que pertenecen a hermenéuticas indio/indígenas

La protesta social en Jujuy como reacción a la reforma de la Constitución de la provincia de Jujuy presenta al menos dos escenarios, uno en la capital de la provincia en donde confluyen diversos actores sociales, destacando el sindical y el indio-indígena. El otro escenario se da en el corte de ruta en las rutas nacionales 9 y 52 en la puna jujeña y éste es protagonizado por el movimiento indio-indígena expresado en el Tercer Malón de la Paz. En ambos escenarios el estado provincial reacciona brutalmente con represión. Según el *Informe preliminar (2023)* de la Misión Internacional sobre Derechos Humanos:

> la misión internacional accedió a testimonios de casos de represión de la protesta social, detenciones arbitrarias, hostigamiento y presuntas torturas por parte de la policía en contra de personas de pueblos y comunidades indígenas, defensores ambientales, docentes, jóvenes, mujeres e incluso niños. Así como del uso ilegítimo y desproporcionado de la fuerza, incluido el uso de armas menos letales como balas de goma y gases lacrimógenos que produjeron daños y lesiones en el cuerpo de manifestantes, incluyendo cabezas y ojos. También se accedió a información sobre hechos de violencia que afectaron a agentes de la policía provincial. La misión internacional pudo dar cuenta de actos del gobierno provincial y del poder judicial que han causado un efecto amedrentador del ejercicio del derecho a la protesta, que se ven convalidados con normas que limitan el ejercicio de este derecho. Por ejemplo, se identificó un posible uso abusivo del sistema penal y contravencional para desincentivar las protestas, mediante la aplicación de figuras penales exageradas y aplicación de multas por sumas elevadas de dinero. (AA VV: 2023, p. 2-3)

En el accionar del Tercer Malón de la Paz podemos identificar la constitución de tres espacios que marcan al menos tres formas distintas de lo institucional: la capital de la provincia, la travesía a Buenos Aires y la manifestación pacífica en las rutas nacionales 9 y 52 en la puna jujeña. En esos espacios emerge el estado provincial, el estado nacional y las formas que el Tercer Malón propone presentando9 diferencias al cuestionar la estatalidad moderna colonial capitalista. Por cuanto, se establecen yuxtaposiciones e intersecciones ejemplificadas por ejemplo cuando en las manifestaciones aparece la bandera Argentina y la Wiphala. Es esta urdimbre de manifestaciones en donde se disputan los regímenes de propiedad de la tierra; fiscal, propiedad privada, propiedad comunitaria. Este proceso proponemos sea analizando desde la subjetividad política que permite la constitución de sujetos políticos.

El movimiento indianista propone repensar la crisis ecológica-civilizatoria desde las propias perspectivas indianistas. En los trabajos de Wayra Enrique González encontramos una producción crítica que se pregunta y cuestiona los lugares asignados a "lo indio".

> Hoy estamos afrontando la variedad de expresiones, propio de un modelo ecologista-ambientalista, como los ecosistemas, eco tecnología, ecoturismo, eco diseño, ecologismo, ecofeminismo…crisis ecológica, conciencia ecológica, huella ecológica, política ecológica, factor ecológico. Al igual que Ambientalismo, asambleas, ambientales, movimientos ambientales. En

---

generan-resistencia-nid20062023/

> nuestros procesos históricos los estados coloniales en el poder han utilizado su discurso para caracterizar al (indio-Indígena). En la época de la ilustración era el buen “salvaje”; durante el positivismo el obstáculo para el progreso; en el periodo de los nacionalismos “revolucionarios”, la base de la nacionalidad; cuando el marxismo imperaba en la inteligencia criolla, el obrero campesino, como clase vinculada a la revolución y ahora en este posmodernismo nos identifica como cosmovisión, como buen vivir. En nuestras realidades este concepto ideológico del “buen vivir” si bien recoge nuestras vivencias, los principios del Sumak Qamaña (Aymara) Allin Kawsay (Quechua), se encuentran dispersos y al mismo tiempo estructurados en la oralidad comunitaria de nuestros pueblos andinos. (González: 2022, p.10-11)

En esta aguda cita, Wayra González pone el acento en un aspecto central; la apropiación desde un lugar de enunciación diferente al indianista de categorías y contenidos que se identifican con lo Otro de la modernidad pero funcional a dicha modernidad capitalista. En este caso sobre lo indio-indígena. ¿Por qué no sospechar de ciertas epistemologías que con las mejores intenciones vuelven a la apuesta de que el buen salvaje salvará a la civilización “moderna”? Como bien señala Gonzalez los principios del “buen vivir” adquieren sentido en el marco cultural propia de los pueblos andinos que ordena y propone otras formas institucionales de organización social. Ahora bien; ¿cómo comprender esa otredad si se la pretende recepcionar desde los marcos modernos capitalistas? ¿Es un intento de salvar a Occidente de su propia crisis o de su crisis civilizatoria? En este sentido en los trabajos de Gonzalez se indaga sobre las formas y maneras posibles de comprender el extractivismo, la crisis ambiental y se pregunta “¿qué tipo de Teoría y acción ambiental-ecológica deberíamos pensar como Kollas-Indianistas?

Un aspecto particularmente trascendente en Jujuy respecto a la relación entre el Estado provincial y las comunidades indio/indígenas es la configuración de una serie de institucionalidad indigenista promovida por el Estado provincial por ejemplo la Secretaria de Pueblos Indígenas y funcionarios que supuestamente se encargan y velan por los intereses de las comunidades (Durán *et al*, 2019). Esta forma de estatalidad moderna que basa su reconocimiento desde las identidades culturales, logra colonizar los territorios e imponer otras lógicas a las propias ancestrales de las comunidades. En este sentido guarda estrecha relación con las formas racializadas impuestas en la conquista y en la colonia, estableciendo otras estrategias de colonialidad aunque respetan las buenas prácticas del lenguaje del derecho indígena.

CONCLUSIONES

A lo largo del texto nos tensiona una pregunta insistente: ¿cómo explicar la eficacia del capitalismo habida cuenta de los desastres que ocasiona en términos de crisis civilizatoria y despojo en los territorios, y en términos de las profundas brechas e injusticas sociales? El análisis crítico desde la conciencia que alerta sobre estas profundas modificaciones legitimadas desde el desarrollo que pone en riesgo la propia subsistencia pareciera que no basta. ¿Cómo logra legitimidad esta forma de relaciones sociales que llamamos capitalismo? El extractivismo a menudo se impone violentamente pero no debemos desconocer que en determinadas situaciones logra legitimidad social. ¿Qué relaciones existe entre la modernidad científico-técnica, el capitalismo como forma de relación social y el extractivismo como forma de estar/extraer en los territorios?

En la bibliografía que se dispone hay una buena producción en torno a contribuir a la crítica de la actual etapa del capitalismo en América Latina. Esfuerzos que surgen de prácticas alternativas, de experiencias de resistencia al avance del capital en su fase actual. Asimismo, se han vinculado diferentes registros: la crítica a la modernidad, la persistencia del movimiento indígena/indianista que cobra protagonismo y replantea la cuestión de la colonialidad, los feminismos al señalar la necesidad de revolucionar el orden patriarcal. Capitalismo-modernidad-colonialidad-patriarcalismo conforman un complejo categorial que tiene la virtud de identificar los vínculos de estas formas de análisis, pero a la vez pueden establecer una competencia entre los propios registros. ¿Cuál es el mal mayor? ¿Alguno de ellos tiene preeminencia sobre los otros? o logra sintetizar a los demás? ¿Alguno de ellos es condición de posibilidad de los otros?

Por otra parte, desde la identificación de los procesos socio-políticos-culturales, emergen diversos sujetos históricos: e trabajador, el indio/mestizo, diversas identidades de género no hegemónicas desde la cual se construyen lugares de enunciación y de prácticas que presentan dificultades para articular con otros sujetos que no sean idénticos. Se apela, a modo resolución de esta dificultad, la estrategia de lo interseccional, en su expresión ya clásica de género/clase/étnia con posibilidad de diseminarse cada vez más, aumentando las dificultades de articulación. Aquí hay una intuición política que nos inspira: nos enfrentamos a una lógica global de despojo en pos de la acumulación de una minoría cada vez más pequeña que posee diferentes dispositivos de poder, luego quizás no sea una buena táctica enfrentarlos desde lógicas distintas. Por tanto, a nivel categorial como en el plano de los sujetos históricos, identificamos un problema que suponemos se traduce en impotencia política frente al avance del capitalismo.

Postulamos que si bien las lógicas diferenciales, tanto en el plano categorial como en el plano de los sujetos históricos, han mostrado otras formas de sujeción y posibilitado prácticas de resistencia; no logran contraponer una forma alterna a la lógica del despojo que hace posible el desarrollo del capitalismo en su fase actual. Creemos, a su vez, que el despojo es posible también, aunque no solamente, por condiciones dadas en la propia subjetividad política. Luego es en el espacio denso y ambiguo de la propia subjetividad en donde se disputa la legitimidad de la forma social capitalista.

Retomemos la resistencia del Tercer Malón de la Paz frente al avance del Estado provincial de Jujuy en la reforma de la constitución, frente a la apropiación del litio por las empresas en los territorios de las comunidades indias/indígenas. Resistir es posible por su existencia como pueblos indios. La solidez y firmeza de la clave étnica identitaria les ha permitido resistir a lo largo del proceso de conquista y colonización. El Estado Nacional argentino utilizó frente a los pueblos indios desde estrategias de indigenismo “inclusivo” hasta el genocidio para lograr establecer hegemonía y control de los territorios, asi como formar una subjetividad nacional que permitiera legitimar las formas sociales del capitalismo. La cuestión etnia/clase ha sido ampliamente mostrada en el pensamiento crítico latinoamericano al tratar de evidenciar los diversos procesos desde la colonia hasta lo poscolonial. Desde una perspectiva económica Anibal Pinto propuso el término heterogeneidad estructural social (Pinto, 1972) para caracterizar el despliegue de la modernidad capitalista en América Latina, en donde si bien el acento está puesto en cómo se comporta económicamente la región en donde no se avizora una homogeneidad; el factor étnico es imprescindible para comprender dicha heterogeneidad. Desde la sociología y la antropología los trabajos de Calderon y Cantoni postulan que las sociedades latinoamericanas se constituyen desde relaciones inter-étnicas en donde los indígenas y los afro-descendientes ocupan lugares inferiores mientras que los lugares superiores lo ocupan grupos étnicos de origen europeo colonial denominado este fenómeno como estratificación social de tipo colonial (Calderón y Cantoni, 1978). Por último, el concepto zabaletiano de sociedad abigarrada (Zavaleta Mercado, 2013) aporta para comprender la presencia de la yuxtaposición histórico-política y social-económico-cultural producidas en la colonia, podemos comprender la manera en que coexisten tiempos-espacio diversos en donde la forma capitalista se expresa de manera débil o directamente ausente conviviendo con temporalidades espaciales en donde el capitalismo ha logrado hegemonizar las formas de lo social.

En las expresiones del Malón de la Paz hay un núcleo étnico-identitario que se resiste a las formas de territorialización del Estado moderno colonial y del capitalismo. Ahora bien, ¿la identidad indígena es condición necesaria y suficiente para lograr eficacia política en la resistencia? El indianismo, interpretamos, indica la necesidad de politizar la clave étnica sin suprimirla. En esa operación de politización creemos encontrar vínculos con nuestra propuesta de operar desde la subjetividad política para legitimar/deslegitimar apuestas políticas. Al politizar la identidad étnica se enfrenta a la magna tarea de cuestionar/proponer formas de la sensibilidad, formas de estar en los territorios, definir el vivir bien, identificar las pasiones políticas desde el miedo al Jallalla, afrontar el desafío económico y vincularlo el vivir bien, revisar las representaciones sociales y las formas de organización. El desglose y descripción de la subjetividad política puede ser aumentada. Nos interesa subrayar que es desde esta dimensión en donde se asienta la legitimidad política, tanto del Estado moderno como del capitalismo. La sola apelación a una clave, por ejemplo la étnica o la de clase; incluso lo interseccional, parece no bastar para logra cierta eficacia. Asimismo no basta con los

procesos de toma de conciencia y/o de resolución económica. Es el propio movimiento histórico en donde emergen los sujetos políticos en donde aparecen las condiciones de posibilidad en la creación y/o en la recuperación de formas de estar en los territorios, aunque tampoco esto implica conjurar las tensiones, contradicciones y ambigüedades del propio proceso histórico.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (2023) "Misión de observación internacional sobre derechos humanos en Jujuy: Resultados preliminares". Federación Internacional por los derechos humanos en https://www.fidh.org/es/region/americas/argentina/mision-de-observacion-internacional-sobre-derechos-humanos-en-jujuy

ARACH, O. Y RAVINOVICH, S. (2021), "Antropoceno. Un caleidoscopio para vislumbrar el fin (del Holoceno)", *Revista AVÁ,* 39, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, pp. 6 – 17.

ARAMAYO, (2023) "Sobre la evolución de la economía y la política de Jujuy". Ediciones Yarará, Jujuy:

BASCHET, J. (2014) *Adiós al Capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos.* Futuro anterior/NED, Buenos Aires.

BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando*. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

BONNEIL Y FRESSOZ (2020). "El acontecimiento antropoceno", Ciencias Sociales y Educación, 9(17), 251-280. https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a12

BRIONES, C., LANATA, J. Y MONJEAU, A. (2018). *"El Futuro del Antropoceno", Utopia y praxis latinoamericana. Revista internacional de Filosofía y Teoría Social,* 24 (84), Maracaibo, pp. 19-31.

CALDERON, F. (1978) "Los pueblos quechua y aymara en la formación y desarrollo de la sociedad boliviana". En Rex, John (comp.) *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. UNESCO. pp. 185-226.

COMISIÓN SEXTA del EZLN. *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista.* México.

CRUTZEN, P. J. y STOERMER (2000). "The Anthropocene". IGBP Newsletter, (41). http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf

CRUTZEN, P. J. (2006). "The anthropocene". In *Earth System Science in the Anthropocene* (pp. 13–18). Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3

CRUZ, G. R., 2023. "El tiempo de la crítica a La Revolución India. Desplazamientos a los 50 años de su primera edición". *Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 23 p. 1 – 13.

CRUZ, G. R., 2023. "Indianismo". En A. Kozel, D. Rawicz y E. Devés (editores), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, Conceptos, Enfoques.* Santiago de Chile: Ariadna ediciones, Colección Estudios de las Ideas, vol 13. Pp. 153-157;

DURÁN *et al* (2019) "Indigenismos e institucionalidad indígena contemporánea en Jujuy", Revista Administración Pública y Sociedad, Nº 08, Julio-Diciembre, ApyS-IIFAP-FCS-UNC, Córdoba.

DURÁN, V. (2022) *Indianismo contemporáneo en el Kollasuyu. Sus vínculos y contribuciones*. Jujuy: El Malón Vive.

ESTRADA ALVAREZ, J. y MORENO RUBIO, S. (2008) "Configuraciones (criminales) del capitalismo actual. Tendencias de análisis y elementos de interpretación", en: Varios Autores, *Capitalismo Criminal. Ensayos Críticos*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

FEDERICI, S. (2010) *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

GONZÁLES CASANOVA, P. (2010). *Sociología de la explotación.* México: CLACSO.

GONZÁLES CASANOVA, P. (2012) "Capitalismo corporativo y Ciencias Sociales". Conferencia presentada en CLACSO "Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales", México. En: Rebelión, 26-11-2012.

GONZALEZ, W. E. (2022) *Pensar la crisis ambiental desde el indianismo.* Resistir Creando Editora. Kollasuyo.

GONZALEZ, W. E. (2024) *El Malón es lucha siempre.* Resistir Creando Editora. Kollasuyo-Jujuy

HARAWAY, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene", Making Kin. Environmental Humanities, 6(1), 159–165. https://doi.org/10.1215/22011919-3615934Isaacman, S., Frias-martinez, V.,& Frias-martinez, E. (2014). Modeling human migration patterns during drought conditions in La Guajira. Compass. https://doi.org/10.1145/3209811.3209861

HARVEY, D. (2005) *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

ILLICH, I. (2006). Obras reunidas", Volimen I. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

KALTMAIER, O. (2021). *Refeudalización. Desigualdad social, aconomía y cultura política en América Latina en el temprano iglo XXI.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara / CALAS.

LECHNER, N. (1977) "La crisis del Estado en América Latina en *Obras I*. Fondo de Cultura Económica-FLACSO México. pp 353-456

LECHNER, N. (1984) "La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" en *Obras II*. Fondo de Cultura Económica- FLACSO México. pp. 267-422

LECHNER, N. (1988) "Los patios interiores de la democracia" en *Obras III*. Fondo de Cultura Económica-FLACSO México, pp 117-230

LOWY, M. y SAYRE, R. (2008) *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

LUXEMBURGO, R. (1912) *La acumulación del Capital.* México: Grijalbo.

MARX, K. (1975) *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI.

MOORE, J. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital.* Verso, London.

PACHECO, D. (1992) *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*.La Paz: HISBOL y MUSEF.

PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

PINTO, A. (1972) *La heterogeneidad estructural: aspecto clave del desarrollo latinoamericano*. Santiago de Chile: CEPAL.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2001) *Geo- Grafías. Movimientos Sociales. Nuevas territorialidades y sustentabilidad.* México: Siglo XXI.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Y HOCSMAN, L. D. (Org.) (2016). *Despojos y resistencias en América Latina / Abya Yala,* Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

QUIJANO, A. (2005) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

QUINTERO WEIR, J. A.; MANSILLA, P. Y MOREIRA-MUÑOZ, A. (2023). "El exilio de Juyá: geonarrativas del agua frente al cambio climático en la Guajira.", *Alternativa. Revista de estudios rurales,* Nº 13, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, pp. 4 -34.

REINAGA, F. (2010) [1970] *La revolución india*. La Paz: PIB

SALADINO GARCÍA, A. (2015) "Indianismo". En Biagini, Hugo E. (director), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Adenda. Buenos Aires: Biblos, 126-129.

SAVAMPA, M. (2019) *El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur, Utopía y Praxis Latinoamericana,* 4, n° 84 (Enero - Marzo), Universidad de Zulia, Maracaibo, pp. 33-54.

SCOTT, J. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia.* México: ERA.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS (2013) "Ellos y Nosotros".

TISHLER, H. (2017). "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, no.54 may./ago. México, pp. 40 – 57.

TODOROV, T. (1998) *La conquista de América. El problema del Otro.* México: Siglo XXI.

WALLERSTEIN, I. (2005) *La crisis estructural del capitalismo*. Chiapas/México: Cideci-Unitierra.

ZAVALETA MERCADO, R. (2013 [1984]) "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obras Completas Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.

BIODATA

Luis Daniel HOCSMAN: Doctor en Ciencias Naturales - Orientación Antropología por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Su área de interés son campesinado, etnicidad, cuestión agraria, agriculturización, crítica al desarrollo, así como de luchas y resistencias indígenas y campesinas en Argentina y América Latina frente a la territorialización capitalista. Investigador del CONICET. Se desempeña en la Dirección del Doctorado en Estudios Sociales Agrarios y del Programa de investigación Estudios sociales rurales y crítica al desarrollo (UNC) y del proyecto de investigación "Transformaciones territoriales desarrollistas. Tensiones territoriales y resistencias del Desarrollo en la provincia de Córdoba. Siglo XXI." (UNC).

Oscar P. PACHECO: Doctor en Estudios Sociales de América Latina, mención sociología por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Su área de interés son los procesos de subjetividad política desde la filosofía política latinoamericana y la sociología política. Participa del programa de investigación Estudios sociales rurales y crítica al desarrollo (UNC) y del proyecto de investigación Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el pensamiento crítico latinoamericano (UCC).

Código: ut29pr1072024





ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879630
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Entre otros territorios. De lo territorial a lo inter-territorial

Between other territories. From territories to inter-territories

José Luis GROSSO
jolugros@gmail.com
Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13879630

RESUMEN

En el modelo civilizatorio occidental dominante, "desarrollo", "lenguaje" y "pensamiento crítico" constituyen la trama de sentido común de un metabolismo energético lineal, vertiginoso, de un extractivismo creciente y acumulativo, antrópico, que opera bajo una lógica absoluta y autoperformativa, en el régimen biopolítico de una crisis agónicamente infinita. Frente a ello, Carlos Walter Porto- Gonçalves, partiendo de la Geografía y de la mano de las luchas sociales y comunitarias, se ha desplazado a los otros territorios habitados en la convivencia humana-no-humana. En la fuerza de ese impulso, deslizo el sentipensar de lo territorial a lo inter-territorial.

Palabras clave: Modelo civilizatorio occidental, Pensamiento crítico, Semiopraxis Desconquistual inter-territorial.

ABSTRACT

In the dominant Western civilizational model, "development", "language" and "critical thinking" constitute the commonsense plot of a linear, dizzying, and anthropic energy metabolism; in a growing and cumulative extractivism; working by inertia of an absolute and self-performative logic; under the biopolitical regime of an infinite agonizing "crisis". Faced with this, Carlos Walter Porto-Gonçalves, starting from Geography and hand in hand with social movements and community struggles, defending their way of life, has moved to their other territories inhabited in human-non-human coexistence. In the push of that impulse, here I slip from territorial to inter-territorial senses.

Keywords: Western civilizational model, Critical thinking, Inter-territorial deconquest semiopraxis.

Recibido: 01-08-2024 ● Aceptado: 28-08-2024

A Carlos Walter Porto Gonçalves

Ahora que viajas errante deshaciendo tu nombre
en los territorios que desobran en el hacer de la tierra…

Carlos Walter Porto- Gonçalves, geógrafo "de origen", trabajó el "territorio" con sentido crítico, desplazando el concepto central de la Geografía hacia la *"re-existencia" comunitaria de territorios otros* (Mansilla 2024: 38). En su homenaje, retomo el impulso de ese desplazamiento yendo *de lo territorial a lo inter-territorial*.

LA NATURALIZACIÓN DEL DESARROLLO Y SU TERRITORIO

En nuestra vida urbana moderna, insensiblemente nos movemos en un régimen de consumo de energía habitual que nos sostiene, en el que se invierte buena parte de la investigación e innovación tecnológica que se ocupa en obtenerlo de manera continua y eficiente, y que, en el cotidiano trato con los objetos, olvidamos. Así también parece desoír esta oscura economía de producción el metabolismo del que se alimenta el *pensamiento crítico*. Y sin embargo, no pareciera sino ese el motor que, *en los términos del modelo civilizatorio* que critica, da vigor, también, a la sutil mecánica de ese pensamiento y sus aparatos, protocolos e instituciones.

De este modo, el *pensamiento crítico* resulta incluido, sin poder desprenderse -no en las ideas, sino en el sostenimiento de su praxis- del injusto estado de desigualdad social mundial y de maltrato ambiental, que son puestos a la vigilia de la conciencia, pero ignorados en el "modo de vida" en que ancla su enunciación.

Carlos Walter discierne con agudeza cómo el "orden ecológico global" estructura y atraviesa la distribución asimétrica y complementaria de residuos y productos:

> A desordem ecológica global está, na verdade, associada ao processo que des-locou completamente a relação entre lugar de extração, de transformação e produção da matéria e o lugar de consumo com a revolução (nas relações sociais e de poder por meio da tecnologia) industrial. … Os rejeitos foram deixados nos locais onde as pessoas valem menos -nunca é demais lembrar o racismo subjacente ao sistema-mundo moderno-colonial- e os produtos foram e são levados limpos para os lugares e para pessoas que podem gozar os proveitos, qualidade de vida essa que quase sempre os que dela desfrutam não incluem os custos dos rejeitos, enfim, ignora a injustiça ambiental em que se ancora seu modo de vida. (Porto- Gonçalves 2020: 160, mi subrayado)

En ese "modo de vida", sea en las ciudades más próximas o más lejanas a los "desechos", encuentra las condiciones e instituciones que lo hacen metabólicamente posible el pensamiento crítico académico-científico.

Algo semejante a lo que sucede con el *pensamiento crítico* y el *desarrollo* nos pasa con "el *lenguaje*", que es el *elemento simbólico del pensamiento crítico moderno*, su *medium de enunciación*. Como señala David Hauck en un artículo reciente, en el sentido común científico, académico y político se dan por sentado

> (…) ideias como a de que a linguagem existiria como uma entidade autônoma, a ser mantida em uma forma pura para garantir comunicação clara, ou a de que cada nação teria uma língua que melhor expressaria sua cultura e personalidade. (Hauck 2023: 44, mis subrayados).

De este modo,

> (…) a constituição da linguagem como reino autônomo, que era parte integrante da separação entre natureza e sociedade na modernidade … teve [e ainda tem] um impacto duradouro tanto no senso comum ocidental, quanto nas abordagens acadêmicas da linguagem. (Hauck 2023: 56, mi corchete)

"*Desarrollo*", "*lenguaje*" y "*pensamiento crítico*" tienen, por tanto, algo en común: su común ignorancia. El "desarrollo" *desconoce* la ecuación destructiva de su aceleración incremental hasta grados exponenciales; el "lenguaje" *olvida* que no es un sistema lógico absoluto, antrópicamente separado; y el "pensamiento crítico" *ilusiona* sus fuerzas transformadoras en medio del metabolismo civilizatorio que lo rige, lo alimenta y que impone en su reproducción.

Este entramado de tres "hilos" interviene violenta e imperceptiblemente a la vez, implantando su marca e imprimiendo su sello en la organización y diferenciación social, en la digestión natural y en la ley que gobierna el mundo. Como constata Hauck:

> (…) uma política de desigualdade foi consagrada na própria concepção do que é a linguagem, através dos processos gêmeos de purificação ideológica da linguagem – pelo qual a linguagem foi concebida como um meio representacional autônomo, separado de seus laços (indexicais) com a natureza e a sociedade – e hibridização indexical – pelo qual a linguagem passou a representar [por força e deslizamento de tradução] os modos de falar de determinadas elites intelectuais (brancas, masculinas) e tradições culturais e nacionais. Até hoje, tal compreensão da linguagem funciona como o "referente silencioso" (Chakrabarty, 2000, p. 28), o ponto de referência a partir do qual todas as práticas linguísticas são avaliadas (…) (Hauck 2023: 44, mis corchete y subrayados)

Esta construcción de poder que combina pureza comunicativa y estilo elitista *habita "silenciosamente" el pensamiento crítico con la "naturalidad" del sentido común, constituyendo el "curriculum oculto" que opera en la pedagogía mundial e individual del desarrollo en sus diversas esferas: económica, tecnológica, estética, cognitiva, civilizatoria*. Y el *pensamiento crítico* no ha podido con ella.

SEMIOPRAXIS TERRITORIAL DESCONQUISTUAL DE COMUNIDADES TERRITORIALES EN HOSPITALIDAD EXCESIVA

Pero la *crítica* no es sólo -pero sobre todo no lo es en primer lugar ni en su *diferencia "territorial"*-epistémica ni política. No es, en el volumen, densidad y dimensión de la *alteración* en el *saber-hacer*, la disputa (de poder) con Occidente, expresada en el campo de sus *categorías* para pensarnos. Porque la *crítica crucial*, en la instancia de la crisis del modelo civilizatorio dominante en que nos encontramos, es la *revolución del habitar, la alteración de las maneras de estar-en-territorio, en la relación constitutiva ancestral humananohumana*. Y esto requiere la *sobrevivencia a aquella episteme y a aquella política en que se captura la crítica en su sentido "moderno" dentro de los términos del modelo civilizatorio occidental*.

La *sobrevivencia fue un exceso ya desde un "principio" en la relación: aquello que ya estaba de entrada en el encuentro colonial y que le pasó por detrás para seguir adelante y ahora vuelve.* El desarrollo del capitalismo ha tenido como telón de fondo ese *exceso relacional* sobre el que la *conquistualidad* (Segato 2023; Añón 2023; Grosso 2023a; 2023b) ha hecho su obra de despojo, absorción y destrucción. La *sobrevivencia siempre va adelante*. Es *praxis crítica* de *hospitalidad excesiva* (Grosso 2012a; 2014a; 2022; 2024a) en/desde otro territorio que el impuesto: recibe desviadamente en su burla, su inaparente acatamiento, su dar paso, en silencioso mascullar con los viejos seres territoriales, con un *gesto de "ignoración"* -esquive que hace caer la pomposa novedad adviniente en el saco hueco del desentenderse de ella, un paradójico *"poder de ignorar"* (Londoño 2009; Grosso 2011a; 2011b)- y *fuerza de ausencia* -inversión no-dialéctica de la negación por fuera de la lógica y en fagocitación comunitaria territorial, un pliegue enrevesado de *"r-existencia"* (Grosso 2008; 2010; 2012b; 2016a; 2016b; Kusch 1986)-, en resistencia oblicua, no especular.

Lo crítico no-moderno es ese habitar territorial que no se dice en el "espacio y tiempo" del Territorio dominante y de la Historia, sino un hacer -en la quichua- "pacha" (Grosso 2020) *"espacio-tiempo mundo" en el sentido curvo del movimiento que revuelve en el ancestral saber de las eras.*

No es la disputa a ver quién gana en el enfrentamiento y la guerra, sino la *sobrevivencia (incluso, y sobre todo, a la disputa de poder) librando "suerte" y no desgracia, a la intemperie y sin garantías, en un nos-otros humanonohumano, siempre inter-territorial; sobrevivencia en hospitalidad excesiva. Un afuera de "r-existencia" respecto de todas las luchas por los derechos territoriales. Justicia del nos-otros sin (y fuera de todo) Derecho. Las comunidades territoriales no quedan presas ni son rehenes de los reclamos y resistencias que las mimetizan en los términos del Estado-Nación y su modelo civilizatorio* (Grosso 2024b; 2024c). *Ellas alteran no sólo el Derecho, sino la "forma política"* (Grosso 2024d).

Esa sobrevivencia es desconquistual. *Vieja matriz inter-territorial*, de la cual -podría decirse-, la "*conquista inversa*" del zapatismo, en la que la *inversión disuelve la Conquista y toda conquista*, es una metamorfosis reversible, dada vuelta como un guante en su *r-existencia crítica*. La *sobrevivencia desconquistual* afecta la *alteración del Territorio impuesto* y no se libra en los recovecos y laberintos de la subjetividad "colonial", en aquel *mismo* Territorio en que esta resiste, encapsulada y naturalizada en la antropología epistémica racional/emotiva, ideal/sensible, metafísica (Grosso 2024e; 2024f). *La crítica "decolonial" queda presa del antropismo conquistual que la anima en su episteme como campo de confrontación de discursos humanos graficados comparativamente en la pantalla objetiva que disputan el dominio territorial en la guerra por su apropiación patriarcal.* Es el *mapa epistemológico de la "ontología" -expandido, dando lugar a "ontologías otras", "ontologías relacionales", campo de la "ontología política"-, Territorio del discurso-Lógos que dice-el-Ser -incluso el ser de los "otros"* (Grosso 2023c). La *pretensión epistémica de "decir"* permanece y se sobrepone al *mero estar nomás en comunidad inter-territorial del vivirmorir, en el nos-otros donde humanosnohumanos habitan buscando suerte en medio de peligros y gestionan la sobrevivencia.*

Esta sobrevivencia desconquistual constituye una *praxis crítica no ilustrada, por fuera del pensamiento crítico moderno; desconquistual, porque remueve el Territorio impuesto, no sólo en la "geografía" y la "geopolítica", sino en la trama del discurso epistémico-ético-político.*

No es, en todo caso, la *disputa de poder* en la lógica agónica de la episteme dominante, que sigue operando -a pesar de los esfuerzos y deslindes críticos- en la interpretación que Martin Savransky hace del "giro ontológico en el pensamiento decolonial" como "pensar *con* (no *sobre*) la diferencia". "Pensar" sigue teniendo una consistencia epistemológica: *no salta a una semiopraxis territorial desconquistual que abre otros elementos del pensar fuera del Territorio establecido y naturalizado como único* (Grosso 2023a). He aquí los énfasis de Savransky en ese "pensar *con* la diferencia":

> (…) su tarea no es ya la de poner las realidades no-europeas y el pensamiento cultivado en y desde ellas bajo la prueba del pensamiento moderno occidental. Ni es aquella de intentar elevar el campo de juego planteando todos los conceptos en cuanto *representaciones*, forzando así a los otros a participar en el juego moderno de la epistemología. En cambio, ese proyecto decolonial especulativo busca poner al pensamiento moderno occidental bajo la prueba de las realidades no-modernas no-occidentales y tener la experiencia de la transformación de nuestra imaginación occidental por las diferencias radicales decolonizadoras que otras realidades, otros conceptos y otras verdades operan" (Savransky 2017: 19, énfasis en el original).[1]

[1] En el original, en inglés: "… its task is no longer that of putting non-European realities and the thinking that is cultivated in and from them to the test of modern, western thought. Nor is it that of attempting to level the playing field by raising all concepts to the status of *representations* thereby forcing others to partake in the modern game of epistemology. Instead, such a decolonial, speculative project seeks to put modern, western thought to the test of non-modern, non-western realities, and to experience the transformation of our western imagination by the radical, decolonising differences other realities, other concepts, and other truths, make." Una esgrima semejante se percibe en la justa relatada por Pablo Mansilla en un artículo reciente: "Una geografía que promueva el diálogo de saberes, no solo debe pretender describir cómo otros piensan y viven con/en el territorio, sino debe permitir visualizar cómo, a partir de estos saberes, es posible interpelar a las formas de producción de conocimiento que provienen del discurso hegemónico científico" (Mansilla Quiñones 2024: 40). El campo de la Geografía se estira, pero no se abandona su centramiento del saber "geográfico". Otra cosa es "*geografar*" y "*geografar de baixo*", en la conjugación de Carlos Walter.

El centramiento se espectraliza y no ceja ni se abandona. La *disputa* se *mantiene* y se *renueva* de "*un* lado" a "*otro*", es decir, en *sus* dos "*lados*" "bajo la prueba": dos lados del *mismo territorio de confrontación*. "Realidades no-modernas no-occidentales" parecen *no poder medirse* con el "pensamiento moderno occidental" sino como "*ontologías*" que hacen su efecto una en otra. Si bien se les quita a las "realidades y pensamiento" de ambos "lados" la evanescencia ideal de las "representaciones" -su idealismo metafísico-, ahora se las enraíza en cuanto "*ontologías*", *sin que se pierda la referencia del Lógos al Ser* en la pregnante, recelosa y obcecada tradición metafísica de Occidente, Gran Boca Hermenéutica que todo lo traduce y devora.

No es ya el "juego moderno de la epistemología", pero es el tal vez más viejo, hondo y radical *juego metafísico de la ontología*.

Para *salir de la disputa de poder* a la *sobrevivencia desconquistual*, o estar ya *fuera* de ella, hay un *salto de consistencia territorial* que saca los pies de la trama de poder "desarrollo-lenguaje-pensamiento crítico" del Territorio impuesto -en el que el lenguaje, antrópica y lógicamente aislado, se volvió su elemento, digiriendo metabólicamente las fuerzas energéticas en un extractivismo (doblemente: tecnológico y lingüístico) naturalizado y generalizado.

Tal vez, entonces, y fuera del Lógos, sea mejor, en vez de volver a *preguntar* una vez más "¿qué *es* lenguaje?" en esta otra *crítica desconquistual* -es decir, la pregunta por su onto-logía, el ser-de-ese-lógos, que necesariamente re-flexiona tardíamente, vuelve sobre él, atravesando su objetivación-… en lugar de preguntar, digo, *sentir qué hace-lengua en ella*, su *semiopraxis*. *El afuera del Lógos es la semiopraxis*. No volver a una *pregunta* conceptual, la "propia" de la disputa en el Territorio patriarcalmente apropiado, la "propia" del *territorio ontológico de disputa*; no preguntar ya por un *conocimiento en-sí, idea(liza)do*. Ya nunca "es": *siente*, *está*, *hace entre-otros humanosnohumanos*; *sentipiensa, corazona, sentihace entre afectos*.

El *lenguaje* actual del "*desarrollo*" se expresa en el "*pensamiento crítico*" como "*transición*" -las transiciones energéticas, etc. En la encrucijada entre *transición* en el (mismo) desarrollo o *adelantar la sobrevivencia*, tenemos delante las alternativas de permanecer en la *crisis* del modelo civilizatorio o *saltar a su crítica*. *Saltar a su crítica* es la *revolución del habitar*: una *crítica desconquistual que afecta lo territorial más acá de los laberintos (inter)subjetivos*. *Sale afuera* -valga la redundancia; pero hace falta la insistencia, salir una y otra vez- *de la fenomenología*.

¿TRANSICIÓN O SOBREVIVENCIA?

¿Transición *dentro* del *mismo* desarrollo, o sobrevivencia *afuera*? La "transición" energética, histórica, civilizatoria, busca la *continuidad en el mismo aceleramiento exponencial del proyecto civilizatorio de transformación, sin menguar -sino lo contrario- en velocidad y eficiencia en la producción de efectos propuestos y previstos*; *continuidad del desarrollo es expansión conquistual ilimitada y acumulación hiperbólica de capital*. El "decrecimiento", o es un mal chiste o un desvaído eufemismo. Una transición para el *mismo* desarrollo es, en sus economías y cuidados, en sus cambios en la elevación de la calidad de vida y la eficacia distributiva de las instituciones y en sus modificaciones vectoriales en el rendimiento de la manera de habitar, ilusoria y cínica. Sus *políticas* enfatizan y vuelven *inevitable, destinal y resiliente* la creciente destrucción, cuya percepción es vertiginosamente sustituida por la innovación tecnológica.

Consideremos el agua en su *relacionalidad de comunidad territorial* bajo el nombre de *río*. La *biopolítica* del río, en aquella formación epistémica de la "transición", reconstruye y mecaniza, desde una perspectiva ingenieril, las fuerzas generadoras que allí intervienen, disponiendo de ellas para una mayor sustentabilidad y producción, y desecha los costos y sacrificios lógicamente naturalizados, es decir, justificados por la ecuación lógica en la idealidad absoluta: hacer vivir y dejar morir al río son decisiones tecnocráticamente determinadas, sea de forma secreta, experta, empresarial o participativa.

En cambio, *adelantar la sobrevivencia* al cataclismo ambiental y la destrucción civilizatoria es *entrar/volver/seguir en comunidad territorial con el río, dejar que las aguas nos toquen, dejarnos afectar por las generaciones del vivirmorir que allí se entretejen, dejarnos aprender por sus ciclos y comportamientos*. Su navegabilidad; calidad de sus aguas; técnicas de riego; ritmo de crecientes, desbordes y esteros con humidificación y carbonificación de la tierra, vaporización y régimen de lluvias, y fluencia de napas subterráneas; la erosión de cauce, del suelo impregnado y del material pétreo; las narrativas geológicas; la biodiversidad; y la intensificación de paisaje, hacen a la *relación territorial* y a las *metamorfosis inter-territoriales* en que deviene el río. *Adelantar la sobrevivencia es volver a lo ancestral en el espesor hospitalario que no cesa en su abertura participativa y compositiva*. Es la *r-existencia del río en comunidad territorial*.[2]

La crítica desconquistual abre comunidad territorial fuera. Revuelve territorios sometidos, tapados, sepultados, olvidados. Camino de *sobrevivencia* que va *"en el hacer-de-la-tierra"*, dijera José Ángel Quintero Weir en sentido de lengua añúu.

NARRAR TERRITORIAL. EL SABER ERRAR DEL AGUA

El *hacer-de-la-tierra desobra territorios en semiopraxis de comunidades humananohumanas*. *Narra en el sentido del movimiento del espacio-tiempo curvo, errante en espiral* (Grosso 2024f). *Narra: sabe-errar* -del latino en devenir "*gnarus-errare", "(g)naru(s-er)rare", "nar(u)rare", "narrare". Un saber-errar indica una fuerza de sentido entre señas y afectos*, sin libreto, sin fin predeterminado, sin teleología, y sin comienzo "propio", sin origen: *siempre entre-otros, siempre inter-territoria*. ¿Qué *saber* es ese de las *semiopraxis de comunidades territoriales*?

Entre los territoriales del vivirmorir, tanto milenaria como actualmente, *el agua es primer llegada a todo encuentro de saberes* (Grosso y Guerrero 2024). *El agua: agua-río, agua-nube, agua-lluvia, agua-napa, agua-manantial, agua-mar, agua-sangre, agua-savia, agua-hielo, en sus tránsitos entre los "cuatro estados"* -como dijera, ya lo escucharemos, Carlos Walter-*… por su escurrirse y su fluir siempre hace inter-territoria*. Otra vez: así, *en comunidad territorial*, el *agua* hace nube, hace lluvia, hace manantial, hace hilo de agua, hace arroyo y hace río, de superficie y subterráneo, hace laguna, hace lago, hace mar, *siempre entre-otros*, y hace savia, hace plasma, hace sangre, hace pigmentos y abonos… Por eso y por allí, Carlos Walter se extiende a un "*cuarto estado del agua*", al que ella llega en su *constitutiva comunidad humananohumana*. El *cuarto estado del agua: la vida*. Además de los estados líquido, gaseoso y sólido, él invita a:

> (...) se considerar a vida como um outro estado da água e de tomar a sociedade com todas as suas contradições como parte do ciclo da agua. (Porto- Gonçalves 2020: 155)

Agua-vida-sociedad. Ya no es lo "social" antrópicamente separado (como lo fuera "el lenguaje" en el modelo civilizatorio occidental dominante). *Agua es siempre territorio*:

> (…) água não pode ser tratada de modo isolado, como a racionalidade instrumental predominante em nossa comunidade científica vem tratando, como se fosse um problema de especialistas. A água tem que ser pensada como território, isto é, como inscrição da sociedade na

---

[2] "*R-existencia*", en la primera expresión de Carlos Walter (que siento con más fuerza de sentidos implicados), y que luego devino también "re-existencia". Más que una lucha que se origina y agota en la *resistencia* a la expansión colonial del capital, dentro de ella, *r-existencia* nombra una afirmación creativa de las formas de existencia y maneras de habitar comunitarias que la sobreviven y exceden en la "*geograficidad (territorial)* de los movimientos sociales" (Hurtado y Porto-Gonçalves 2022: 2 y 6). Al insistir con el paréntesis en lo *territorial* enfatizo lo que ya estaba en el sentipensar de Carlos Walter: que, más acá de la relacionalidad sociológica que marca la disputa por el lugar, la posición y el movimiento en la complementación entre "resistencia" y "re-existencia", lo que está en juego no es sólo el reconocimiento y afirmación de grupos humanos, sino de *comunidades territoriales humanasnohumanas ligadas y sostenidas en afectos, vínculos de pertenencia que emergen en su diferencia con sentido ancestral*. No sólo se trata del juego o dialéctica entre "apropiaciones" y "reapropiaciones" territoriales (lo cual queda en disputas patriarcales), sino de *otros sentidos territoriales, siempre inter-territoriales* (más que "sociales"). Es lo que *se sostiene en afectos de pertenencia y don* en lo "*humanonohumano*".

> natureza com todas as suas contradições implicadas no processo de apropriação da natureza pelos homens e mulheres por meio das relações sociais e de poder. (160)

Si bien *no dejan de estar*, tanto la apropiación patriarcal del territorio, la imposición violenta de un Territorio único y soberano, como las relaciones de poder y dominación "social" entre los humanos, *en la primaria relación con el agua*, fundamental para la vida, *el "cuarto estado del agua" encuentra el florecimiento de la comunidad territorial en su narrar, en su sabia errancia, en el hacer-de-la-tierra*, y no en la "puesta en Naturaleza", su objetivación e instrumentalización por el modelo civilizatorio que la considera no-viva, una mera cosa. La apropiación patriarcal del agua en el Territorio Único *no puede atrapar el "cuarto estado del agua"*. Ni atajarla definitivamente.

El agua, entre-otros, en comunidad territorial, hace territorios: territorios abiertos, territorios comunicados, territorios incompletos: inter-territorias, juntanzas (Grosso 2024c). Así, no es una cuestión de "mentalidad humana" o "cultura" -con su énfasis antrópico, vuelto sobre lo humano- lo *constitutivo territorial siempre inter-territorial*, sino que, *en la comunidad humananohumana, los diversos elementos y fuerzas territoriales, como el agua, hacen inter-territorias en su donarse en afecto e interacción.*[3]

Con un sentir injustificado habrán notado que digo: "*inter-territorias*", al dejar llegar así esa *maternación en/de la que venimos todos.* La llamada "cuestión de género", que ha dado lugar a tantas luchas, en su primaria dimensión *territorial*, nos lleva a un aprendizaje en que el *nacer de cuerpo de mujer* se cruza con el *maternar inter-territorial* como *crítica de todo patriarcado*, excediendo los límites del Territorio dominante, del modelo civilizatorio que lo impone y de las limitaciones antrópicas, históricas, sociales, que quedan a mitad de camino.

LA MADRE DEL BORREGO: INTER-TERRITORIAS

En conjunto con el agua, universa, más que territorios yuxtapuestos, unidades territoriales, *hace inter-territorias. Su semiopraxis es una histopraxis en inmenso telar de tejidos que conectan, comunican, relacionan, imbrican, participan, componen, siempre abriendo diversidad, proliferando otros-más-otros, siempre más de Uno.*

En maternaciones territoriales encontramos "la madre del borrego"[4] *(valga ese otro parir humanonohumano) y aprendemos de ella.*

El salto ya fuera del Territorio impuesto pone los pies-afectos de las comunidades territoriales en inter-territorias fractales del encuentro. Los límites fracasan entre los tejidos. Las comunidades territoriales tejen histopraxis.

Sentir-hacer-pensar humanonohumano teje sentidos en los cuerpos-de-lengua de los afectos. Este *estar sensible* no se inscribe en el trillado y empobrecido "sensible" en cuanto lo siempre subalterno a la idealidad del sentido en la metafísica, lo "sensible" de la universalizada -por vía de occidentalización- Antropología de la Metafísica; sino, fuera de la pareja epistémica sensible/inteligible, un *sensible suelto, errante sentido que toca y afecta haciendo comunidad, dando señas, tentando suerte cada vez.* Este *estar sensible entre afectos territoriales* trae un *ethos*, no ya en la "ética" antrópica, de exclusividad Humana, circunscripta a la comunidad humana, sino un *ethos de hospitalidad excesiva en las inter-territorias humanasnohumanas.*

---

[3] Así interpreto, no sólo en el entendimiento intelectual "ontológico" del otro, esta -como apenas una más entre otras- apreciación enunciada desde *comunidades territoriales* diversas -que, sin embargo, suelen interpretarse y escucharse, inmediata y reductivamente, como modulaciones "culturales", antropomorfizadas-: "Para los mapuche, el *trawumen* {que suele traducirse como "frontera") es un espacio de unión y alianza entre diferentes territorios que se ensamblan y generan re-escalamientos territoriales" (Mansilla Quiñones 2024: 39).

[4] Una extendida expresión popular campesina dice, celebrando el hallazgo de aquello que se desconocía y parecía esconderse: "*¡Ahí está la madre del borrego!*"

Inter-territorias nos abre al reconocimiento y fortalecimiento de una "política" sin pólis y una propuesta "civilizatoria" sin civitas. Lo cual, con burla, también señala a la vez una no-política no-civilizatoria. El problema es la Economía Política, no tan sólo el Capital a ser sustituido por otro modo de producción: de este modo Carlos Walter interpretaba que Marx hubiese subtitulado *El Capital "Contribución a la crítica de la economía política"*, insistiendo con énfasis en que *la cuestión no era ni es el Capital, sino el lugar determinante obtenido por, y dado a, la economía política:*

> (…) a luta para superar o capitalismo não é uma luta para, simplesmente, instaurar um outro modo de produção como se fosse a produção que devesse comandar todo processo de instituição social. (Haesbaert 2024: 134)[5]

Inter-territorias, en las que, ancestralmente desde antiguo y adelantando la sobrevivencia al modelo civilizatorio dominante, nuestras comunidades territoriales originarias, negras, cholas y mestizas, campesinas, se encuentran, no en el rol antrópico protagónico, sino en el hacer-de-la-tierra.

San Fernando del Valle de Catamarca, julio de 2024.-

BIBLIOGRAFÍA

AÑÓN, V. (2023). "Conquistualidad." En RUFER, Mario (coord.) *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave.* Buenos Aires y México: CLACSO – Siglo XXI.

GROSSO, J. (2008). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza.* Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Grupo Encuentro Editor, Córdoba y Catamarca.

GROSSO, J. (2011a). "Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la Modernidad: movimientos, ritmos, cadencias." En M.E. Boito, E. Toro y J.L. Grosso (coords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es).* Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, CIES – Grupo de Investigación PIRKA – Programa Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UNC.

GROSSO, J. (2011b). *Metáfora y burla en la semiopraxis popular.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, J. (2012a). *Denial, ignorance, erasure. Baroque semiopraxis and bodies' discourse in the allied silence of History and Epistemology.* Keynote speaker, International Workshop CORPUS "The Silent Body. Discourses of Silence", Universitatea de Medicină şi Farmacie "Victor Babeş" din Timişoara, Romania – Universidad Nacional de Catamarca – CORPUS, International Group for the Cultural Studies of Body, Timişoara, November 29th -30th 2012.

GROSSO, J. (2012b). "Añoranza y revolución. Lo indio, lo negro y lo cholo en lo 'santiagueño' en el Norte Argentino". en J.L. Grosso. *"No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural.* Córdoba & Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

GROSSO, J. (2014). "Excess of Hospitality. Critical Semiopraxis and Theoretical Risks in Postcolonial Justice." In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) *After Ethics. Ancestral Voices and Post-disciplinary Worlds in Archaeology.* New York: Springer Press.

---

[5] Rogério Haesbaert cita a Carlos Walter en el memorial que este presentara para el concurso como profesor titular en la Universidade Federal Fluminense de Rio de Janeiro en 2017 y que titulara: *Uma Geobiografía teórico-política: em busca de uma teoria social crítica a partir da Geografia*, inédito.

GROSSO, J. (2016a). "Fuerza de ausencia: semiopraxis del olvido." *Tejiendo la Pirka*, Documentos de Trabajo N° 7, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali, Julio 2016.

GROSSO, J. (2016b). "Añoranza y descolonización. Contra-narrativas populares de un pensar sintiendo crítico." *Tejiendo la Pirka, Documentos de Trabajo* N° 8: 29-35, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

GROSSO, J. (2020). "Torciendo derecho. Las lenguas de la pacha." *Pensares y Quehaceres – Revista de Políticas de la Filosofía*, N° 10: 51-76, Dossier: "Derechos en disputa: luchas sociales y transformaciones emancipatorias", Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, Cuernavaca, enero-junio 2020.

GROSSO, J. (2022). *Fagocitación y hospitalidad excesiva en el estar nomás.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, J. (2023a). *Sobrevivir al modelo civilizatorio greco-platónico-cristiano-helénico-europeo-occidental-metaterráqueo. Salir de la epistemología (de la complejidad y posthumanista) perteneciendo a comunidades territoriales unas-entre-otras. Apocalipsis y sobrevivencia.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, J. (2023b). *Sacha-teoría de la violentación simbólica.* Ponencia, Mesa 3: "Experiencias tocadas por la investigación", X Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano – IV Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, 20-22 de septiembre de 2023.

GROSSO, J. (2023c). "Estar nomás más acá de toda ontología." *Tejiendo la PIRKA – Documentos de Trabajo*, N° 21: 3-25, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

GROSSO, J. (2024a). *Allegar la suerte en comunidad territorial. Morfogramas rituales y hospitalidad excesiva en la semiopraxis crítica. Tata Bombori, Norte de Potosí, Bolivia.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, J. (2024b). *Como un caracol del buen vivir. Deconstrucciones bioculturales.* Seminario Bioculturalidad, Educación y Sustentabilidad, Universidad de las Ciencias y de las Artes de Chiapas – UNICACH, San Bartolomé de las Casas, Chiapas, México, 26 de junio de 2024.

GROSSO, J. (2024c). *Chaco. Clamor, territorio y conquistualidad.* Conferencia, Bienal de Esculturas 2024, IV Congreso Internacional de las Artes, Universidad Nacional del Nordeste – UNNE, Resistencia, Chaco, Argentina, 18 de julio de 2024.

GROSSO, J. (2024d). "La forma política. De la crítica histórica de la economía política del capital a la semiopraxis intercultural de comunidades territoriales." *Secuencia – Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 121, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciudad de México. (en imprenta)

GROSSO, J. (2024e). *Felipe Guaman Poma de Ayala y la escritura. Alfabetización, conquistualidad y saberes ancestrales.* Conferencia, IV Seminario Internacional Analfabetismo, Alfabetizaciòn e Inteligencia Artificial, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, Huánuco, Perú, 24 - 28 de junio de 2024.

GROSSO, J. (2024f). *Narrar en comunidad territorial: la vuelta del habitar ancestral. Semiopraxis territorial desconquistual.* Conferencia, Sesión del 16/05/2024, Seminario Anual PIRKA "Narración, Semiopraxis y No-Metodología en los Entramados Territoriales", Cali (Colombia) y San Fernando del Valle de Catamarca (Argentina), mayo-diciembre de 2024.

HAESBAERT, R. (2024). "Carlos Walter Porto-Gonçãlves, geografia como verbo: paixão da terra que, pelos 'de baixo', se faz território." *Journal of Latin America Geography*, Vol. 23 N° 1: 130-162, University of Texas Press, May 2024.

HAUCK, J. (2023). “A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico.” Em SEVERO, Cristine e Marcelo BUZATO. *Cosmopolítica e linguagem.* Araquara, SP: Letraria.

HURTADO, L. M. y PORTO-GONÇALVES, C. W. (2022). “Resistir y re-existir.” *GEOgraphia*, Vol. 24 N° 53: 1-10, Niterói.

KUSCH, R. (1986). *América profunda.* Buenos Aires: Bonum (1960).

LONDOÑO, W. (2009). *Ignorando la modernidad: construcción e ignoración de la modernidad en la Puna de Atacama.* Tesis Doctoral en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina.

MANSILLA QUIÑONES, P. (2024). “Saberes territoriales de los pueblos originarios y prácticas de descolonización epistémica de la Geografía.” *ACME – An International Journal for Critical Geographies*, N° 23 (1): 35-45.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2020). “Água enquanto disputa epistémica e política para além dos três estados da agua. Entrevista de Wladimir Mejía Ayala, en Bogotá, 2019-2020.” *Perspectiva Geográfica*, Vol. 25 Nº 2: 144-162, Estudios de Posgrado en Geografía EPG, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC - Instituto Geográfico Agustín Codazzi IGAC, julio - diciembre de 2020.

SAVRANSKY, M. A. (2017). “Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality.” *Sociology*, v. 51, n. 1, p. 11-26.

SEGATO, R. L. (2023). “Jujuy: de vilcas y dueños. La conquistualidad permanente.” *Anfibia*, UNSAM, San Martín 26/06/2023.

BIODATA

José Luis GROSSO: Director del Centro Internacional PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Profesor Titular de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Red de Encuentros Inter-Ancestrales – Saberes, Haceres y Espiritualidades, Oaxaca. Publicaciones: *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*, Córdoba, 2008; *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*, Popayán, 2012; *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*, Lisboa, 2014; *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*, Azogues, 2017; *Crisis civilizatoria y revolución del habitar. Semiopraxis desconquistual inter-territorial* (en preparación).



Código: ut29pr1072024



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880195
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una Otra ciencia

Doing in thinking and Thinking in doing: towards an Other science

José Ángel QUINTERO WEIR
jqarostomba@gmail.com
Universidad del Zulia / Universidad Autónoma Indígena (UAIN – Wainjirawa). Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880195

RESUMEN

Lo que a continuación presentamos, es la transcripción revisada de algunas de las exposiciones que hiciéramos entre el 20 de junio y el 4 de julio, durante las sesiones del Curso-Debate “Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una otra ciencia”, como parte del programa que la UAIN (Universidad Autónoma Indígena), desarrolla de forma virtual. Las mismas están basadas e inspiradas en los escritos y conversaciones personales con el hermano, Carlos Walter Porto-Goncalves, muy particularmente, en dos de sus últimos artículos (“De Pandemia y de Racismo” y “Virus Civilizatorio”). Vale decir, todo lo aquí planteado debe entenderse como el resumen de nuestro aprendizaje al compartir con el Maestro Carlos Walter, quien siempre será para nosotros, alguien más que un Ayounakein (Extranjero con corazón), sino más bien, un Araüra Keintaari, es decir, un “Mayor que tiene sabiduría en su corazón”, y por eso, su palabra ha de ser siempre estimada en la enseñanza y el entusiasmo que provoca.

Palabras clave: Hacer en el pensar; Pensar en el hacer; Eirare; Incompletud; Hacer comunidad.

ABSTRACT

What we present below is the revised transcription of some of the presentations we made between June 20 and July 4 during the sessions of the Course-Debate "Doing in Thinking and Thinking in Doing: Towards Another Science," as part of the program developed virtually by the UAIN (Autonomous Indigenous University). These presentations are based on and inspired by the writings and personal conversations with our brother, Carlos Walter Porto-Gonçalves, particularly in two of his latest articles ("On Pandemic and Racism" and "Civilizational Virus"). It is important to note that everything presented here should be understood as a summary of our learning from sharing with Master Carlos Walter, who will always be more than just an Ayounakein (a foreigner with heart) to us; rather, he is an Araüra Keintaari, meaning a “Elder who holds wisdom in his heart.” Therefore, his words must always be valued for the teaching and enthusiasm they inspire.

Keywords: Doing in Thinking; Thinking in Doing; Eirare; Incompleteness; Building Community.

Recibido: 20-07-2024 ● Aceptado: 23-08-2024



DOS ANÉCDOTAS PARA EMPEZAR

En memoria del hermano Carlos Walter Porto-Goncalves

Antes de comenzar, quiero contar dos anécdotas que me ocurrieron en la Laguna de Sinamaica. La primera sucedió un día que me invitaron a pescar unos compañeros. En el grupo iba un mayor que todos llamábamos Paisano porque él, a todos llamaba Paisano. Entonces, estando en medio del agua, ya lanzadas las redes, es de noche y la luna estaba bien grande, en llena; entonces, viene el Paisano y me pregunta: - Paisano José, vos que sos estudiao, que vas a la universidad y todas esas cosas, decime, ¿vos creeis que es verdad que esos gringos fueron a la luna? Entonces yo, bien pendejo, le digo: Si Paisano, esos gringos fueron pa'la luna. - ¿Y cómo lo hicieron?, me preguntó. Y yo, más tontamente todavía, le respondí: Bueno, ellos armaron un cohete, le pusieron harta gasolina y ya lo mandaron pa'la luna, se fue volando. Entonces él me miró así, como quien ve el rostro de alguien que dice palabras absurdas, y me dijo condescendiente: - Vos como que también sos tonto Paisano. Eso no es posible, no es posible que hayan ido a la luna, eso es mentira. Entonces le repliqué: Pero Paisano, ¿por qué usted dice que es mentira? - Es mentira Paisano, porque no se puede ir a la luna, nadie puede ir a la luna, porque la luna es el reloj del mundo y, ¿quién viaja pa'un reloj?, ¿a quién se le ocurre viajar pa'un reloj? Tonto que fuera.

Esa es la primera anécdota que me dejó pensando.

Posteriormente, estábamos en Puerto Cuervito, que es el atracadero de todas las embarcaciones en conexión con la carretera que lleva al pueblo wayuu de Sinamaica de tierra. Eso fue, más o menos por 1980. Estábamos allí cuando llegó la gente del gobierno con los de la compañía de electricidad pues, iban a meter la electricidad en el pueblo, dentro de la laguna. Llegaron con sus camiones, con unas grúas inmensas y con postes de concreto. Traían un martillo hidroneumático gigantesco, y nosotros allí viendo, pensando: ¿qué piensan hacer con toda esa maquinaria?, ¿cómo que piensan meter esos postes en el agua con esa maquinaria? ¿Cómo piensan meter ellos esas máquinas dentro del agua?

Nosotros sólo observábamos a los ingenieros y técnicos discutir entre ellos porque ciertamente, era imposible que ellos metieran todas esas grúas y esas maquinarias superpesadas en el agua para meter la luz eléctrica en la Laguna. Entre allí nos encontrábamos reunidos estaba Udón. Udón es un añuu al que todos respetan porque Udón es el "ingeniero" de la comunidad, él es el gran constructor, el que sabe resolver todos los problemas desde el punto de vista técnico, y viendo que esos ingenieros y técnicos sólo hablaban sin encontrar qué hacer, pensando sólo en su maquinaria, todos le pidieron a Udón: ¡Andá Udón, hablá con ellos y proponeles! Entonces, Udón fue y habló con el jefe de los que vinieron, y le dijo:

- Yo meto esa electricidad, yo meto esos postes. Y los ingenieros, incrédulos, le preguntaron:

- ¿Y cómo lo va a hacer, esos postes son grandes y pesados? A lo que Udón respondió con tranquilidad: Para eso, sólo necesito 12 pipas de plástico de 200 litros, vacías y bien selladas, y unos ocho hombres. Ustedes pagan, y nosotros metemos esos postes dentro del agua, los instalamos allí donde los necesiten para que ustedes puedan poner la electricidad en el pueblo. Y así fue.

Sencillamente, Udón hizo lo que durante más de 3 mil años los añuu siempre han hecho para construir sus casas y que ahora la ciencia física denomina como Principio de Arquímedes, esto es, anular el peso de los postes de concreto al ponerlos a flotar sobre la balsa construida con las 12 pipas de plástico; de los ocho hombres que ayudaban a Udón, 6 eran buzos, porque para instalar los postes/bases de las casas de los añuu no se usa la potencia de un martillo porque eso resultaría del todo inútil, sino que se cava con las manos y para eso hay que bucear, hay que sumergirse y cavar con las manos el suelo bajo el agua. Los otros dos hombres, sólo tienen que permanecer bogando a cada lado de la balsa para inclinarla y, de ese modo, deslizar el poste que, poco a poco, ingresa lentamente en el hoyo que se está construyendo con las manos en el fondo del agua.

Así se metió la electricidad en la Laguna de Sinamaica, más o menos, en 1980, eso recuerdo. Estas dos anécdotas las cuento, porque se trata de ubicar dos maneras de entender el mundo y, en consecuencia, de hacer en el pensar y producir los conocimientos en la búsqueda de solución a problemas de nuestra cotidiana existencia como comunidad humana, o lo que hoy se suele llamar: **hacer ciencia**.

EL CONTEXTO ACTUAL Y UNA BREVE HISTORIA DE LA CIENCIA OCCIDENTAL

En primer lugar, debemos señalar que en el contexto actual estamos viendo que el despojo territorial avanza, aún en medio de la pandemia que igual estamos sufriendo. Pero esa pandemia y esta crisis que estamos viviendo, igual nos muestra cómo se ponen en jaque dos ideas que la modernidad-colonial-occidental-capitalista ha sostenido desde el momento en que se inicia lo que conocemos como la ciencia y la tecno-ciencia moderna y sus relaciones con la producción económica.

La primera idea en jaque es, que resulta imposible un crecimiento económico infinito en un mundo que es finito. Es decir, no es posible que el capitalismo siga pensando que puede mantener un crecimiento imparable, y que a pesar de lo que dicen todos los estados y gobiernos, sin importar su signo ideológico, que es necesario un crecimiento económico constante para poder ofrecer ***bienestar*** pues, sostienen que para poder crear riqueza es necesario un crecimiento sostenido e infinito; pero, es un hecho incontrastable que nuestro mundo es finito, por tanto, esa idea generada en los orígenes de la modernidad capitalista y sustentada por la ciencia y tecnología de esa modernidad, entra en crisis paradigmática a partir del hecho de que no es posible crecer infinitamente sin generar catástrofes, sin provocar profundas e incontenibles perturbaciones en la naturaleza y el mundo.

En segundo lugar, la arrogancia de la ciencia (Porto-Goncalves, 2020) entra en crisis cuando no llega a comprender la respuesta de la naturaleza y el mundo; entonces, la ciencia entra en un debate existencial, tal como en este momento, donde todo el aparato científico-médico-biológico está en crisis frente a un virus para el que no consiguen solución verdadera; lo peor es que por el camino que transitamos van a seguir emergiendo nuevos virus como este del Covid 19 puesto que, esa ciencia se sustenta en la separación entre naturaleza y cultura con la que establece la disociación entre las relaciones sociales y las relaciones ecológicas que, de igual forma, se pretenden separadas, y no es así. Es a esto a los que los pueblos indígenas se refieren cuando dicen, que la manera en que tratas al río, la manera en que se trata a los elementos de la naturaleza, es la manera en que se demuestra cómo son las relaciones sociales de esa sociedad. Si se maltrata al río, si se destruye el río, definitivamente las relaciones sociales de esa sociedad están rotas. Si nos atrevemos a destruir a la naturaleza en la que vivimos es porque estamos separados entre nosotros mismos. Así, las relaciones sociales se evidencian en nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo.

Pero, la arrogancia de la ciencia se quiebra ante las respuestas de la naturaleza y el mundo que supone poder dominar o “domina”, porque convencida de la necesidad de esa separación, lo primero que hace es desacralizar a la naturaleza, desplazando a las divinidades a otro lugar, las envía al cielo, aunque para los pueblos indígenas las divinidades están en la tierra, están con nosotros y, como están con nosotros, forman parte de nuestra propia comunidad. Esto, para la ciencia, no son más que cuentos de viejos, de comunidades y de culturas atrasadas; de tal manera que la ciencia, al desacralizar la naturaleza hace que lo que antes era antropomórfico pase a ser antropocéntrico.

Así, el antropomorfismo propio de las culturas indígenas va a ser convertido por la ciencia occidental en antropocentrismo, es decir, el hombre por encima de todos los otros seres y de todas las otras presencias y existencias presentes en el mundo. Ese antropocentrismo no sólo desacraliza a la naturaleza y al mundo sino que los cosifica, convirtiéndolos en objeto de su estudio, de su dominio. Por esta vía, todos los demás seres: plantas, animales y personas inclusive, pueden ser convertidas en objetos susceptibles de ser conocidos, explotados y convertidos en mercancías.

Es Bacon el encargado de establecer este principio fundamental de la ciencia occidental-moderna, y con ello, instalar el mito del dominio del hombre sobre la naturaleza y el mundo. Pero además, como expresión de ese antropocentrismo, establece como lógica racional de esa idea, que la tarea de dominar la naturaleza, el conocimiento y la producción de conocimientos es por ello, naturalmente, una labor masculina puesto que, tal dominio requiere de una fuerza suficiente: masculina. De tal manera que, podemos decir, la ciencia moderna occidental nace machista, patriarcal, o como manifestación del control patriarcal sobre el conocimiento, al tiempo que deja a por lo menos la mitad de la especie humana fuera de ese proceso: las mujeres. Pues, para Bacon y todo el pensamiento que le sigue, las mujeres no forman parte del antropocentrismo en tanto que son asimiladas a la naturaleza y, por lo mismo, fuera de la cultura, de su proceso de conocer y de generación de la ciencia que, desde Bacon, resulta ser originaria o propia de los hombres. Pero cuidado, no hablamos de cualquier hombre, sino del hombre blanco y europeo; luego entonces, la ciencia moderna occidental se hace una cuestión de raza y, por lo mismo, racista.

En este sentido, el proceso de conocer y crear conocimientos de los pueblos, por sólo mencionar algunos, de la región de Australia, estaríamos hablando de unos 40 mil años de existencia; si vamos a la región amazónica, hablaríamos de pueblos con más de 12 mil años de experiencia; si del oeste de Venezuela hablamos, encontramos pueblos con unos 5 a 6 mil años de existencia, por lo que tal vez, el pueblo más joven es el pueblo añuu, con apenas unos 3.600 años de presencia en el Lago de Maracaibo. Es a esto a lo que, entre otros, Boaventura de Sousa llama epistemicidio y desperdicio de conocimientos, ya que todo el proceso de generación de conocimientos provocados, inducidos o haciéndose, a lo largo de esas historias territoriales de muy larga duración ha sido totalmente desechada pues, corresponden a creaciones de seres entendidos como naturales o de la naturaleza, y es la naturaleza lo que la ciencia moderna busca dominar. Así, esta ciencia no sólo es patriarcal y racista sino que desecha y desconoce otras formas de conocer, provocando con ello un permanente epistemicidio.

Pero, además, ese hombre único capaz de producir conocimientos o hacer ciencia no sólo tiene que ser blanco y europeo sino también y por sobre todo: propietario, ya que este hombre blanco, europeo, es el único capaz de generar riqueza porque es el que tiene la propiedad de los medios para la producción y reproducción de la vida; por tanto, se despoja al resto de los pueblos de la posibilidad de generar los conocimientos para la producción y reproducción de su propia vida. Así pues, esa ciencia nace no solamente antropocéntrica, sino también patriarcal, europea y racista bajo dominio del hombre blanco, sino como naturalmente propia del hombre con propiedad privada o, como diría Carlos Walter, *de quienes privan a todos los otros de los medios de producción y de reproducción de la vida*.

Pero, por si fuera poco, Bacon plantea la necesidad de separar la ciencia de la tecno-ciencia ya que, para él, la ciencia como tal, sólo ha de encargarse de demostrar la "verdad" de la ciencia como única y universal; es decir, separa lo que corresponde a la filosofía de la ciencia de la producción de la técnica a nivel científico, esto es, de la tecno-ciencia. A partir de entonces, la tecno-ciencia se encargará de producir los elementos materiales (instrumentos, herramientas, tecnologías), o lo que él denominó como: lo "bueno", lo "útil" y lo "bello". Así, es la tecno-ciencia la que entra en una inseparable unidad con el proceso de producción capitalista en Europa y por colonialismo y colonialidad, en todo el mundo.

Esta separación entre ciencia y tecno-ciencia exilia de sí, todo lo que es sensible, todo lo que corresponde a la sensibilidad-subjetividad lo que; por una parte, termina por desplazar a las mujeres, entendidas como símbolo de toda sensibilidad-subjetividad y, por tanto, ajenas a la "razón", y, por otro lado, igual exilia al arte de cualquier relación con el proceso de creación de conocimientos y de la ciencia, dado que lo que ha de sustentar el desarrollo, la producción y el crecimiento de la riqueza, ha de estar en manos de la tecno-ciencia. Así pues, la ciencia queda para demostrar la "verdad, entendida como proposición universal y, para lograrlo, debe desplazar todo lo vinculado a sentimientos y emociones, siempre inconmensurables, incalculables y, en este sentido, el arte queda definitivamente separado de la "razón" pues, una cosa es la razón y otra la sensibilidad; mientras que la tecno-ciencia se orienta hacia la producción de mercancías.

DE BACON A DESCARTES

Ahora bien, si Bacon es considerado como el padre de los principios de la ciencia occidental, es Descartes a quien se reconoce como creador del método de la misma. Para Descartes, la lógica del método occidental de la ciencia se basa en tres fundamentos:

El primero, lo resume en su frase: "***No confíes en lo que ves porque tus ojos te pueden engañar***"; es decir, no creas en nada de lo que ves pues, lo que está frente a tus ojos es la imagen generada desde un sentipensar que lo guía; vale decir, porque ellos pueden generar confusión y para la ciencia, la confusión no puede ser parte del proceso de conocer ya que obstaculiza llegar a la verdad; sólo la razón es la que permite separar al sujeto del objeto o fenómeno observado y que le perturba, es de la mano de la razón que se puede llegar a la verdad de la existencia del objeto disipando la confusión.

En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, Descartes establece la necesidad de negar lo que se ve para llegar a la verdad de la razón, es decir, negar al otro para llegar a la verdad de la ciencia. Se trata de negar lo que él llamaría la "sin razón", esto es, lo que no es o resulta ser "no razonable"; pero, ¿qué es lo "no razonable" para Europa?, pues, todo lo que no es europeo, todo lo que no es blanco, todo lo que no es patriarcal, en fin, todo lo que no se exprese en términos de su perspectiva de ver el mundo puede ser definitivamente considerado como una "sin razón". De allí que para la ciencia resulte una "sin razón" que los indígenas wayuu, por ejemplo, creamos en los Yolujá, los espíritus, o que creamos en los poderes del conocimiento de los chamanes o que se crea en el poder de los hongos para transportar los espíritus a otras dimensiones, esas corresponden a las que considera creencias de la "sin razón" y toda "sin razón" debe ser negada para poder alcanzar la verdad que provee la razón.

Por último, y tal vez más importante principio del método cartesiano, es el que establece que sólo es verdad aquello que puede ser mensurable, es decir, lo que es susceptible de ser medido, cuantificado, es decir, lo que puede ser objetivado; así, sólo es verdad lo objetivo, de tal forma que los espíritus igual que la sensibilidad y los sentimientos al no poder ser objetivados y cuantificados quedan fuera de la razón y de la verdad; de tal manera, muchachas que lean este escrito, basadas en Descartes no pueden creer cuando al chico que aman les dice cosas como "te amo hasta más allá del espíritu del universo" pues, para Descartes, los sentimientos al no poder ser medibles, cuantificables o mensurables, no forman parte de la verdad, de la razón, *ergo*, no existen.

Este principio es el que posteriormente va a servir de sustento al proceso de matematización de la ciencia. De hecho, no de balde nuestros sistemas educativos instituidos para supuestamente formar a los sujetos para la producción científica del conocimiento se estructura mediante dos ejes fundamentales; el primero es la expresión verbal y escrita en la lógica de la lengua dominante, en nuestro caso, el castellano, y el segundo, es el eje del razonamiento lógico-matemático puesto que, se supone, que el dominio de tales ejes es por lo que podemos alcanzar la verdad de la ciencia y expresarla en sus términos.

Ahora bien, esta matematización va a estar en correspondencia con el proceso de mercantilización, de la conversión de la naturaleza en mercancía; por supuesto, esto exilia de manera definitiva todo hacer correspondiente o vinculado a lo sensible, y es desplazado a espacios particularmente controlados sin posibilidad de interferencia en el proceso de conocer y del conocimiento. En este sentido es que podemos ver la creación de claustros para el arte, por ejemplo. El arte es enviado a los museos para ser contemplado en tanto que ha dejado de ser parte del hacer cotidiano del proceso de conocer para la solución de problemas de la existencia de las comunidades y de los pueblos en general.

Así, por sólo poner un ejemplo, cuando vemos los vestidos o las blusas que bordan las compañeras mayas en Guatemala, o Kunas en Panamá, o cuando vemos un bolso wayuu tejido por esas compañeras y compañeros, plasmados con aquellas figuras geométricas con las que van delineando su forma y lo vemos como muy bellos, pero también, vemos que se trata de un elemento creado para y por su utilidad pues, todo wayuu que se precie de serlo tiene su Süsü, que así se le llama, que se lo tejen su esposa, su madre, sus hermanas, sus tías o su abuela, pero en los que esas figuras que le adornan con su colorido cuentan una

historia, es decir, no se tejen al azar sino que forman parte de un discurso, de la memoria del grupo del que el sujeto portador forma parte y cuyo Süsü se encarga de anunciar a los otros. Pero esto ni siquiera va a ser considerado como arte sino como artesanía, pues, en este punto, el arte es considerado como perteneciente a un nivel superior pero, en todo caso, estas creaciones igual no son consideradas como parte del proceso de conocer o de la producción de conocimientos, es decir, están totalmente fuera del campo de la ciencia.

Pudiéramos decir que este es el proceso establecido a partir de la expansión europea y del dominio europeo sobre el mundo como el único camino para generar conocimientos o que puedan ser tomados en consideración como parte de la verdad científica, y es el proceso por el que transitan todos los estados del mundo y por lo que son los estados centros del conocimiento los que imponen la punta a seguir por el resto de los estados en la periferia.

HACER EN EL PENSAR Y PENSAR EN EL HACER: EL PROCESO DE CONOCER DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El proceso de conocer de los pueblos indígenas en tanto **Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer** corresponde a otra perspectiva, a otra manera de ver, sentir y vivir el mundo; pero, antes de entrar a considerar el proceso mediante el cual se genera la creación y producción de conocimientos de los pueblos, creemos necesario debatir tres falacias que colonialmente se han construido precisamente, con el propósito de negar, minimizar y descalificar el proceso de conocer y los conocimientos así creados por los pueblos.

La primera falacia para la descalificación del proceso de conocimiento de los pueblos es la idea acerca de la intemporalidad de la cultura; queremos decir, la cultura o las culturas no son intemporales pues, toda cultura se genera en un tiempo y su despliegue siempre resulta ser el ejercicio de su propia temporalidad que está sujeta a una territorialidad de la que es indisoluble. Así, la temporalidad de la cultura es correspondiente al lugar que ocupa, toda cultura es un lugar puesto que no existe cultura sin territorio. En este sentido, el concepto de nomadismo o la supuesta existencia de pueblos nómadas, sin territorio, fue generada precisamente durante el proceso de conquista y dominación colonial porque éste brinda sustento teórico a la apropiación y despojo del territorio a los pueblos conquistados por parte del conquistador.

Por sólo mencionar un ejemplo, si revisamos los textos escolares (tanto de Venezuela como de Colombia), y buscamos sus referencias acerca del pueblo wayuu, en ambos se insiste en decir que el pueblo wayuu es un pueblo nómada y eso no es del todo cierto pues, como hemos dicho, no existen culturas sin territorio ya que es en el proceso de territorialización que las culturas se conforman como tales. Así, podemos reconocer que ciertamente los wayuu se desplazan, sin embargo, tal desplazamiento siempre tiene presente como epicentro el que consideran su territorio ancestral, el que marcan con los cementerios familiares de cada uno de los clanes en su territorio de la Guajira colombo-venezolana. En fin, no existen culturas sin territorio y ese territorio se construye de acuerdo a su propia temporalidad, de tal manera que es falso que las culturas sean intemporales.

Una segunda falacia, vinculada a la supuesta intemporalidad territorial de las culturas indígenas, es la que les despoja de su capacidad de transformación de los conocimientos; porque se entiende que el conocimiento indígena es algo que ya está hecho y no cambia, que es incapaz de transformarse; así, los pueblos parecen tener sólo conocimientos ancestrales, esto es, conocimientos fijamente establecidos en tiempos ancestrales y, por ello, inamovibles, eso dicen. Con ese “ condescendiente reconocimiento”, la colonialidad pretende hacernos un favor, e incluso nosotros, hemos llegado a reproducir esos conceptos coloniales y, hasta orgullosos hablamos de nuestros “conocimientos ancestrales” como de algo que ha permanecido inamovible, e imposible de ser trasformados. Nada más falso.

Se trata de una falacia a la que se recurre para sostener la idea de que sólo la ciencia occidental tiene la capacidad de cambiar, de transformar y de generar movimiento, mientras que el conocimiento indígena es presentado como estático, al punto de que muy bien puede ser archivado en un gavetero para ser consultado a discreción. Pero, si así fuera, en este momento y luego de más de 500 años de dominio y despojo territorial,

los pueblos indígenas ya no existirían; por el contrario, se han mantenido y r-existido hasta el presente porque precisamente, han tenido la capacidad de re-configurar su proceso de conocer y re-configurarse territorialmente en el ejercicio de la transformación de su propio conocer.

Así, podemos sostener, que en el contexto de la pandemia del llamado COVID-19, creada exteriormente a los territorios indígenas por la manipulación de la ciencia occidental de seres de la naturaleza, muchos pueblos indígenas del continente revisaron viejos conocimientos de plantas e infusiones y, a su modo, los mezclaron incluso con productos médicos elaborados comercialmente, pero cuyo principio activo es extraído de plantas locales como la "menta" o el "Chichicastle" (la hortiga), que combinados con rituales como el Temazcal (en México[1]), o la Yonnajaa[2] (wayuu), actualizaron la llamada medicina tradicional y territorializar así, un nuevo sanar comunitario.

Como vemos, se trataba no de una intervención sobre el cuerpo de los sujetos enfermos, sino del re-establecimiento de la armonía de vida entre la comunidad humana y la comunidad de espíritus desterritorializados por la ciencia de los blancos, en su afán por producir medicamentos como mercancía; así, las comunidades percibieron que no sólo tenían que pagar por los medicamentos e insumos de atención a sus enfermos, sino que éstos, al final, la mayoría de las veces, terminaban muriendo.

Entonces, decidieron volver al sanar territorial del "Nosotros comunitario". Ese en el que aquello invisible que ahora les atacaba no eran sino, lo que los wayuu llaman **Yolujá**, o lo que los añuu llaman **Waünnü**, o lo que los barí llaman **Labigdú**, o el **Nisum**, como le llaman algunos pueblos amazónicos; porque todos los pueblos indígenas saben que otras comunidades de seres invisibles están presentes en el mundo, porque viven aunque parezcan estar muertos; es la comunidad de seres que la ciencia occidental llama virus; la diferencia está en que los pueblos indígenas respetan el territorio de cada una de las comunidades incluso, el territorio de estos espíritus presentes en la naturaleza de sus territorios; por el contrario, la civilización occidental en su proceso de dominio de la naturaleza revienta los territorios de los **Yolujá**, de **Waünnü**, de **Labigdú**, de **Nisum**, quienes, al ser reventados sus territorios, despiertan de su sueño y actúan en su defensa convertidos en enfermedad para todos nosotros, los blancos incluidos.

Por último, la tercera falacia la instaura Lèvy-Strauss, a quien todos deben colonialmente estudiar pues, está presente en todas las escuelas de antropología como precursor de una nueva manera occidental de entender a nuestros pueblos indígenas. Lévy-Strauss descubre que ciertamente, hay un proceso de creación de conocimiento parecido a la generación de una ***ciencia propia*** de los pueblos; sin embargo, de inmediato pone freno a su lengua y, la acota en sus posibilidades; por ello, sólo se atreve a llamarla como "**ciencia de lo concreto**", esto es, un ***hacer*** y un ***pensar*** que a pesar de su eficacia comunitaria, resulta incapaz de ser expresado en un lenguaje de abstracción conceptual universal y, por tanto, limitado territorialmente; por ello, prefiere aceptarlo como el "***hacer de una ciencia de lo concreto***", dada su condición de conocimiento territorial, pero que en algo se le asemeja a lo que muchos definen como "**ciencia aplicada**". No obstante, este criterio colonialmente despoja a los pueblos de la capacidad de pensar abstracciones que, al parecer de occidente, es el único lenguaje de la "universalidad del saber"; olvidando que, como diría Carlos Walter: "***la modernidad de la ciencia occidental es, con todo, una expresión provinciana de algún lugar de Europa***", o como bien decía nuestra más hermosa, poderosa y querida poeta: Lydda Franco Farías: "***Para llegar al mundo siempre hay que pasar por la comarca***".

---

[1] Esto lo atestiguamos en el pueblo de San Isidro, en el estado de Tlaxcala (México), donde permanecimos durante todo el periodo de confinamiento ordenado por el gobierno frente al Covid-19. El hecho es que la gente de esos poblados dejó de acudir a los centros de salud y, llegaron a expulsar a los médicos y enfermeras que les visitaban para aplicar sus vacunas y medicamentos que, para la comunidad eran propiciadoras de muerte; en cambio, el Temazcal (baño de vapor), vaporizando hojas de eucalipto; árnica y chichicastle, mezcladas con mentol Vick Vaporub, dieron resultado sanatorio efectivo.

[2] Algo similar hicieron los wayuu en varias comunidades de Uribia (Colombia), pues, la danza interminable de la Yonna, que mezclada con la inhalación del vapor de plantas hizo posible la contención de la pandemia en sus comunidades que, de cierto, pudieron contener el nivel de mortalidad en sus poblaciones que, por demás, hace largo tiempo que vienen siendo acosadas y sometidas por el peor de los espíritus: **Jamükai**: el Hambre.

Ahora bien, podemos señalar que el proceso de conocer de los pueblos indígenas está unido a los siguientes principios: en primer lugar, al establecimiento de lo que en lengua añuu se denomina: **Eirare**, que es el lugar desde donde se ve, se siente y se vive la relación y experiencia con el mundo; así, la definición de ese lugar es una necesidad a resolver por todos los pueblos durante el proceso de territorialización, esto es, en el momento mismo que inician el proceso de territorializar o convertir un espacio geográfico en su territorio, necesitan establecer un punto desde donde se genera su relación con el espacio/tiempo a ocupar. Será este **Eirare** el que oriente todo el proceso de conocer y reconocer los lugares/tiempo que van conformando el territorio y, este lugar/**Eirare** igualmente, permite considerar la relación con todas las otras comunidades de seres.

Así, podemos decir que de acuerdo al **Eirare** de los pueblos indígenas, todo lo que está presente en el mundo está vivo, se presenta como un elemento vivo. Una planta está viva, igual los insectos y los animales, hasta las piedras, e incluso los muertos, viven. Se entiende que todo está vivo porque todo tiene un **hacer,** y es este el siguiente principio: ***Todo tiene un hacer***.

Todo lo que está presente en el mundo no está porque sí, sino que está presente por su ***hacer*** en el espacio/tiempo donde emerge al mundo, y ese **hacer,** está en correspondencia con otro siguiente principio: ***todo lo que está en el mundo es incompleto***. Todos nosotros somos seres incompletos, entonces, necesitamos de la complementariedad con los otros diferentes a nosotros. Necesitamos de las plantas, de los animales, necesitamos de los insectos, necesitamos de las piedras, necesitamos del río, de la montaña, del bosque pues, somos seres incompletos; así, el principio de incompletud solamente se subsana con la complementariedad, que representa otro de los principios del proceso de conocer y de la producción de conocimientos entre los pueblos indígenas.

Pero además, el **Eirare** de los pueblos nos señala, que todo elemento presente en el mundo está, porque pertenece a una comunidad. No hay elementos solitarios en el mundo, no hay elementos aislados sino que cada uno de los elementos presentes es perteneciente a una comunidad de la que forma parte. Nosotros pertenecemos a la comunidad humana, pero en el mundo igual está la comunidad de plantas y dentro de la comunidad de plantas las diferentes familias y especies que igual se presentan como parte de una comunidad; igualmente los insectos, los animales; en fin, todo se presenta como una comunidad y es la complementariedad entre comunidades lo que hace posible la existencia de cada una de ellas, y por esa vía, la existencia del mundo. Porque todo lo que está en el mundo se comparte. Todo lo que está en el mundo se corta para compartirse con los otros.

Cuando hablamos de cortar nos referimos al hecho de que al momento de compartirnos con otros tenemos que ceder parte de nosotros, igualmente, los otros para compartirse con nosotros habrán de desprenderse de algo que así compartido es asumido y asimilado por nosotros. Los animales se comparten con nosotros porque son capaces de entregarnos parte de los miembros de su comunidad para nuestra sustentación, y nosotros tenemos entonces la obligación de cuidar la posibilidad de su restitución para que esa comunidad pueda volver a compartirse con nosotros.

Como se puede observar, se trata de una relación compartida con las otras comunidades y especies. Para occidente, esto suena tonto porque la lógica del **Eirare** de su cultura moderna les orienta hacia un proceso de acumulación porque desde su perspectiva, es en la acumulación donde logra ver riqueza; sin embargo, la riqueza no se manifiesta de esa manera pues, como bien señala Porto-Goncalves, la riqueza se presenta precisamente, no en la abundancia sino en la escaséz y no en la abundancia, lo que coincide con el sentipensar indígena pues, para estos pueblos la riqueza se manifiesta en la permanente posibilidad de multiplicación mediante la complementariedad y no por la acumulación de un mismo elemento; para occidente, por el contrario, la riqueza está en la acumulación de un mismo elemento; de tal manera que si acumulas más dinero entonces eres más rico y nunca en la capacidad de complementarte con otros pues, para la cultura occidental moderna la riqueza no está en el reconocimiento de su incompletud y, por ello, aceptar compartir y complementarse con los otros y por eso, nunca ha aprendido lo que el dicho popular reza: "*siempre es más rico quien tiene muchos amigos y no quien tiene mucho dinero*".

Así pues, el proceso de conocer generado por los pueblos indígenas está profundamente unido a la construcción de sus territorios, a su proceso de conformación territorial; puesto que, se necesita conocer y reconocer cada lugar/tiempo, cada especie/lugar/tiempo, cada río, cada montaña, cada surco, cada accidente geográfico presente en el espacio por donde anda y desanda nuestra existencia, o donde finalmente podemos establecer un **habitar**. Necesitamos conocer y reconocer todo aquello con lo que podemos alimentarnos y producir-reproducir nuestra existencia, nuestra vida, y eso tiene que ver con el **comer** y el **sanar.** Esto es, reconocer todos aquellos elementos con los que podemos sustentarnos y, por tanto, conocer y reconocer esos elementos en función de generar o provocar su propia reproducción.

Por sólo mencionar un ejemplo, el maíz que hoy comemos no es la semilla originaria producida por el **Ariiyuu** de la naturaleza, sino que es el resultado de todo un proceso de conocimiento y reconocimiento por parte de la comunidad humana tanto de sus propiedades como de su capacidad de transformación a partir de los diferentes suelos donde germina para compartirse; así, el desplazamiento de las comunidades humanas sobre suelos diferentes, de alguna manera hizo posible la transformación de la semilla que terminó creando a la "gente de maíz". Lo mismo pudiéramos decir del frijol o de la yuca; es decir, muchas de las cosas que ahora consumimos son el resultado de un proceso de conocimiento y de producción de conocimientos que se engendra originariamente en la realización territorial y en el **hacer** del territorio.

En este sentido, cabe preguntarse entonces: ¿qué es hacer territorio? Para nosotros es, ni más ni menos que **Hacer Comunidad**, pues, en la medida en que un grupo humano territorializa un lugar es porque llega a conocer y reconocer cada uno de los lugares/tiempo y los configura y conforma como parte de su espacio territorial y, en esa misma medida, ese grupo humano va estableciendo su propia comunidad; es decir, nace como cultura y nace en ese lugar y en ese tiempo. Es a este proceso al que llamamos "**Hacer en el pensar**" pues, luego que esas comunidades descubren, generan su conocimiento y son capaces de crear tecnologías particulares o propias a sus procesos, así como técnicas de producción, herramientas, instrumentos y todo aquello que va siendo necesario crear para producir y reproducir la vida, forma parte de su "**Hacer en el pensar**".

No obstante, este **Hacer** requiere una continua reflexión y, sobre todo, de una reproducción conceptual para su transmisión y reproducción. Es a esto a lo que llamamos "**Pensar en el hacer**". Pues, en el **hacer**y luego de ello, necesitamos reflexionar y pensar en el qué hicimos, cómo lo hicimos, por qué lo hicimos, qué nos dio resultado y en qué fallamos, qué tipo de herramienta usamos, cuál su forma de la herramienta, qué materiales utilizamos para esa herramienta, para ese instrumento, para esa técnica; en fin, todo aquello que se ha relacionado o ha formado parte del proceso lo reflexionamos y lo convertimos en conceptos que van a ser transmitidos en el proceso de socialización de nuestras propias comunidades. A eso es lo que llamamos entonces, "**Pensar en el hacer**".

Este "**Pensar en el hacer**" se establece como un lenguaje particular. Hay quienes dicen que precisamente, la ciencia no es más que un lenguaje y, en efecto, para la ciencia occidental moderna ese lenguaje es tan particular, que solamente llega a ser comprendido por aquellos que lo generan. Así, el lenguaje de la ciencia se presenta como un lenguaje abstracto no visible para cualquiera, al punto de que sólo las "***comunidades científicas***" pueden intercambiar conocimientos mediante ese lenguaje que nunca es del dominio público. Para que me entiendan, les narro brevemente la anécdota según la cual, en una oportunidad se encontraron Albert Einstein y Charles Chaplin. Al saludarlo a Chaplin, Einstein le dice:

- ¡Caramba! Don Chaplin, usted en sus películas ni siquiera habla y resulta que todo el mundo lo entiende. Entonces, Chaplin le responde de inmediato:

- Para que usted vea, en cambio de usted habla todo el mundo, pero nadie lo entiende.

Con esto quiero decir, que el lenguaje de la ciencia occidental es un lenguaje resultante de la propiedad privada sobre el conocimiento; mientras que el "**Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer**" de los pueblos indígenas es estrictamente colectivo y, por lo tanto, su transmisión es del dominio colectivo, aún cuando aquellos que lo transmiten adquieren su propia especialización en el dominio del lenguaje. Nos referimos a

que el lenguaje que expresa el **Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer;** esto es, el proceso de conocer y de producir conocimientos es convertido por los pueblos en narrativas que, ciertamente son especiales, ya que se trata de narrativas que han de exigir a quien las expresa del dominio de la lengua sino también, de algunas técnicas particulares para su comunicación; por ello, los cuentos, relatos, narraciones y cantos de nuestros pueblos no son solamente cuentos, porque no están referidos sólo a la sensibilidad o vinculados a lo lúdico, al divertimento (que efectivamente también lo son), sino que en su contenido expresan o manifiestan el proceso de **hacer** de la comunidad en el transcurso de su construcción territorial.

Dicho de otra manera, el lenguaje del conocimiento de los pueblos indígenas es un lenguaje narrativo porque surge de un **hacer colectivo** que exige ser colectivizado como espíritu de todos. Sin embargo, debemos decir que en nuestros pueblos no todos dominan el arte de contar/cantar historias; por mejor decir, entre los wayuu no todos saben cantar los **jayeechi,** muy a pesar de que todos puedan conocer el contenido que los **jayeechi** narran pues, todos conocen la historia y sus acontecimientos pero su exposición exige al expositor unas condiciones particulares, ya que se trata de una persona que desarrolla capacidades para su transmisión, las que despliega en tres campos que la conforman y que aquí apenas mencionaremos; ellas son: 1) una **conciencia imaginante**, entendida como la capacidad imaginativa o de constante expansión del imaginario colectivo y su conformación como memoria del grupo; 2) un conocimiento y dominio particular de la lengua, no sólo en cuanto a su uso sino en su proceso histórico y en la generación de nuevos términos y conceptualizaciones, y, 3) el dominio de la lengua en su rítmica y musicalidad, de forma que su entonación en la enunciación permita al que escucha entrar en el campo de la historia que se canta y, por esa vía, apropiarse de su contenido colectivamente expandido.

Por otro lado, hemos dicho que el conocimiento no es estanco y, por tanto, no se queda allí encerrado en el canto porque, en efecto, igual los cantos también se transforman, los cantos cambian y las versiones de los mismos empiezan a cambiar en el mismo proceso de transformación del territorio y su conocimiento. Con esto respondemos a la falacia que dice que el conocimiento indígena es algo definitivamente hecho y por lo que es posible usarse como un archivero al que cualquiera puede acceder y consultar de acuerdo a su curiosidad o necesidad, tal como sucede actualmente.

Decimos esto porque, hoy día, es evidente la crisis de la civilización occidental moderna y del mundo por ella colonialmente sometido, manifiesta en lo que entre los científicos pareciera tratarse del debate por quién de ellos martilla el "**clavo de oro**"[3] y, por eso, buena parte de su debate se centra en la forma de definir su crisis ambiental y civilizatoria puesto que, hay quienes la definen como **Antropoceno**, otros más críticos, hablan más bien del **Capitaloceno**, y aún hay otros, tal vez, más terriblemente fantásticos, la denominan como **Cthuluceno**[4], por lo que pareciera que para ellos el problema es qué nombre van a colocar a la catástrofe que ha venido provocando precisamente, ese supuesto desarrollo de la ciencia y la tecnología en función de un crecimiento económico infinito sobre un mundo que es finito.

En este momento enfrentamos el problema del cambio climático y, a solicitud de revistas científicas comienzan a plantearse, cómo los pueblos están entendiendo el cambio climático, cómo los pueblos indígenas se están "adaptando" al proceso y problema del calentamiento global, nos percatamos de que hay una profusión de literatura acerca de eso y de cómo acercarse a ese conocimiento de los pueblos indígenas en función de obtener y utilizar elementos de ese supuesto conocimiento estanco de los pueblos para atender el problema del cambio climático y del calentamiento global.

Nosotros entonces buscamos cómo lo entiende el pueblo wayuu, sobre todo, porque este pueblo lo está padeciendo pues, los periodos de sequía son cada vez más largos en la Guajira, y las temporadas de lluvia impredecibles y, al no llover, por supuesto no hay producción autónoma de alimentos y se pasa a depender

---

[3] El "Clavo de Oro" es para los científicos, el punto de anclaje de un nuevo paradigma; así, quien martilla el "clavo de oro" es el merecedor del reconocimiento a su "descubrimiento", lo que representa para ellos la mayor exaltación como individualidad superior.

[4] **Cthulu** es la denominación de una realidad y un mundo oscuro y pleno de seres indescriptibles por su informe figura y poder, creados por el escritor de seres y mundos fantásticos: Howard Phillips Lovecraft; de tal manera que quienes hablan de **Cthuluceno** se refieren a la llegada o materialización del mundo de Lovecraft en nuestro presente.

totalmente de los alimentos procesados cuya obtención depende estrictamente de la posesión de dinero. En este sentido, enviamos unas preguntas al respecto a Rafael Jusayú, un abuelo wayuu, y cuando él llegó a la pregunta sobre qué hacer o cómo dar respuesta al problema de por qué Juyákai (El Lluvia) se ha ido de la Guajira, ha sido exiliado Juyá de la Guajira, él respondió preguntándose: ¿Quién lo ha hecho abandonar a la Guajira?, si han sido talados los bosques para explotar las minas de carbón de El Cerrejón en el lado de Colombia, y se ha arrasado el bosque en la Sierra de Perijá para explotar las minas de carbón del Guasare en el lado venezolano. Así, al arribar a la pregunta, qué y cómo hacer, el abuelo wayuu respondió contundente:

> No me preguntes eso a mí, pregúntaselo a los Alíjunas porque ellos son los que lo han provocado. Ellos son los que deben saber cómo resolver esto porque ellos son los que lo han provocado, ¿me lo vienes a preguntar a mí?, cuando nosotros estamos viviendo las consecuencias de lo que ellos han provocado, nosotros solamente estamos resistiendo.

Entonces, los pueblos indígenas y todos los que creen que otro mundo es posible nos encontramos en un disparadero que voy a explicar con una última anécdota. El climatólogo brasileño Antonio Nobre, quien forma parte de un grupo de investigación de meteorólogos y climatólogos que vienen planteando una teoría que denominan como la Bomba Biótica, y que se opone a la teoría establecida como paradigma tradicional en el campo de la meteorología y la climatología, que señala que los cambios de temperatura del planeta y su calentamiento se producen, o están relacionados, con los cambios de aceleración en el giro de la tierra y en su desplazamiento alrededor del sol; mientras que la gente de Nobre plantea que hay que considerar la intervención de los bosques tropicales en la generación de lluvias y en consecuencia, de agua, que estos bosques producen con su transpiración y que de esa manera se incorpora al proceso del ciclo del agua y de los cambios de clima en el planeta.

Nobre está hablando y defendiendo su teoría pero asiste a la lectura de unos textos de un chamán Yanomami de nombre Davi Kopenawa, y Kopenawa dice en esos textos que "los blancos, al talar los bosques están cortando la lluvia, puesto que son los árboles de la selva amazónica los que llaman a la lluvia, y es la lluvia la que hace posible la existencia no sólo de los árboles sino de todo lo que vive en la selva amazónica". Entonces, Antonio Nobre al escuchar eso se pregunta: ¿cómo es posible que él sepa eso que a nosotros nos ha tomado años para llegar a esa conclusión? ¿Cómo es posible que él lo sepa? Y fue y se lo preguntó a Kopenawa. - ¿Cómo sabe usted que al desaparecer los bosques desaparece la lluvia? Y Kopenawa le respondió. - Porque el espíritu del bosque nos lo dijo hace mucho tiempo.

En fin, hablamos de dos formas de ver y de relacionarnos con el mundo, dos formas de conocer y de producir conocimientos. Una para la mercantilización, la otra para hacer comunidad. He allí pues, los principios fundamentales para la generación de una nueva ciencia. Entender que el conocimiento que podamos producir debe estar en correspondencia con la necesidad de complementarnos para responder a nuestra propia incompletud; en segundo lugar, que todo es comunidad y, por lo tanto, la manera en que nos relacionamos con la otras comunidades va a manifestarse en nuestras propias relaciones sociales, si tratamos mal al mundo, si tratamos mal a la naturaleza, definitivamente nos estamos tratando mal entre nosotros. Y, por último, en este momento tenemos la necesidad casi obligatoria de retomar ese **Hacer en el pensar** y **Pensar en el hacer** para reconstituir nuestras propias comunidades. Todo lo que hemos aprendido o que nos han enseñado a través de la educación pública, y que busca reproducir de manera constante y permanente la ciencia moderna occidental, patriarcal, racista y epistemicida, debemos decir que definitivamente no es el camino para seguir el caminar del mundo y, por tanto, es necesario abandonarlo.

Esto que decimos, de cierto, suena a una decisión difícil, pues, cuesta dejar atrás lo que hemos pensado que naturalmente forma parte de nosotros, de nuestras vidas, aunque en verdad se trata de una imposición colonial continuada en la colonialidad de nuestras sociedades; pero, lamento decir que no hay otra manera de que podamos reiniciar nuestro camino, el que necesitamos andar y ese es el camino de la recuperación de nuestro hacer comunidad, y eso va a requerir y está requiriendo, la necesidad de reconstituir nuestro Hacer en el pensar y Pensar en el hacer. Es un camino largo, es un camino difícil, como de miles y miles de

kilómetros, pero como me dijo el hermano Carlos Walter que reza un proverbio chino: "***para andar un camino de miles de kilómetros, hay siempre que dar un primer paso***".

Hoy, lo que estoy planteando es que nos atrevamos a dar el primer paso. Intento tocar sus corazones para poder preguntarles: ¿de qué lado está su corazón?, porque hacia donde está mirando no es la dirección correcta, tenemos que mover la dirección de su sentir para poder ver desde otra perspectiva, y de seguro podamos así descubrir, que todo lo que creíamos que era no es sino la reproducción de nuestra propia esclavitud. Entonces retomar nuestro caminar siguiendo el caminar del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

MALHEIRO B.; PORTO-GONCALVES C. W. y MICHELOTTI F. (2021). Horizontes Amazónicos: para pensar a Brasil y al Mundo. Fundación Rosa Luxemburgo – Expression Popular – Sao Paulo –.

PORTO-GONCALVES C. W. (2020). La Bolsa o la Vida: más allá de la financierización de la vida. Colección Biblioteca de la UAIN – Universidad Autónoma Indígena – UAIN Wainjirawa. San Isidro Buen Suceso – Tlaxcala – México - Primavera – Verano.

PORTO-GONCALVES C. W. (2017). Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso. Consequencia Editora – Río de Janeiro –.

PORTO-GONCALVES C. W. (2009). Territorialidades y luchas por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Ediciones IVIC – Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas – Caracas – Venezuela –.

QUINTERO WEIR J. Á. (2022). Conocer desde el Sentipensar indígena. Teoría y Práctica del conocimiento para la vida. UAIN-Wainjirawa – IXIM Cooperativa de Diseño – Guadalajara- México.

QUINTERO WEIR J. Á. (2021). Hacer Comunidad. Ediciones Pomarrosa. Veracruz – México-.

BIODATA

José Ángel QUINTERO WEIR: Fue hasta hace muy poco, profesor de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia de la que hoy está jubilado. Entre 2002 y 2007 realizó Maestría y Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) bajo la tutoría del Maestro Carlos Lenkersdorf, de quien aprendió a ser un ***muy otro*** lingüista ***de*** y ***con*** los pueblos indígenas y, desde entonces, es un invitado permanente a Universidades Interculturales Estatales y de proyectos de Educación Autónoma de los pueblos indígenas de México, al punto de que en la actualidad, es Residente Permanente en ese país y, desde allí, sus propuestas de **Educación Propia** y **Pedagogía del Nosotros** se ha extendido a muchos otros países de Sur-América a través de la experiencia de lo que denomina como Universidad Autónoma Indígena (UAIN), la que impulsa junto a indígenas y no indígenas de Venezuela reunidos en la Organización para la Educación Propia y la Autonomía de las comunidades: **Wainjirawa**.

Código: ut29pr1072024


ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880603
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Las geo-grafías ancestrales de Carlos Walter Porto-Gonçalves

The ancestral geographies of Carlos Walter Porto-Gonçalves

Bruno MALHEIRO
brunomalheiro84@gmail.com
Universidad Federal del Sur do Pará. Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880603

RESUMEN

En este ensayo las geo-grafías de Carlos Walter Porto-Gonçalves son pensadas como puentes de conexión a los saberes ancestrales de grupos/pueblos/clases sociales/etnias/nacionalidades. Siete son los recorridos analíticos realizados por estas geo-grafías: el pensar como sentipensar el territorio; la vida como criterio de verdad; la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra; la incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir; la diversidad epistemológica del mundo y el encuentro con el conflicto social; la geograficidad de la historia y la descolonización del conocimiento; y la generosidad y el optimismo como actitudes epistémicas. ¡Por estos puentes, Carlos Walter se ha convertido en territorio ancestral!

Palabras clave: Carlos Walter Porto-Gonçalves, geo-grafías ancestrales, sentipensar como territorio.

ABSTRACT

In this essay, Carlos Walter Porto-Gonçalves's geographies will be explored as bridges connecting ancestral knowledge across groups, peoples, social classes, ethnicities, and nationalities. Seven paths will be traversed through these geographies, including: thinking as feeling and thinking the territory; life as a criterion of truth; the diversity of forces in shaping the earth; the incompleteness of beings and the pursuit of good living; the epistemological diversity of the world and engagement with social conflict; the geographicity of history and the decolonization of knowledge; and generosity and optimism as epistemic attitudes. Through these bridges, Carlos Walter's work becomes ancestral territory.

Keywords: Carlos Walter Porto-Gonçalves, ancestral geographies, feeling-thinking with the territory.

Recibido: 17-07-2024 ● Aceptado: 28-08-2024

INTRODUCCIÓN

Sentí que era posible una Geografía que no fuera necesariamente "funcionaria del rey". Y que el movimiento social es, rigurosamente, la negación de un lugar socialmente puesto y, así, la búsqueda de una nueva organización del espacio, de un nuevo orden material-simbólico, de un nuevo magma de significaciones.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

En este pequeño ensayo, Carlos Walter Porto-Gonçalves no tendrá una existencia reducida a la función de autor individual, mucho menos, su obra será pensada en pasado, como un guión académico lleno de principios y reglas. Carlos emite múltiples ecos de saberes y prácticas con las que se involucra y, en un recorrido de escritura, hablas y compromisos éticos y políticos, é varios, al mismo tiempo que completo. Si los territorios ancestrales son donde sólo podemos estar y pisar gracias a las sabidurías de aquellos que dejaron sus memorias bioculturales en todas las formas, relaciones y existencias que nos cobijan, defendemos que Carlos Walter no sólo nos enseña a leer las muchas grafías de la tierra pues, él mismo es Territorio Ancestral lleno de puentes que nos muestran los caminos, saberes y prácticas que aún nos hacen vivos.

Mediante la lectura de la geografía como una acción de grafiar la tierra, Carlos construye su recorrido intelectual en la incesante búsqueda de las acciones insumisas, de las prácticas y saberes que forman territorios conectados a la vida. De eses territorios, por tanto, él nutre su pensamiento; de esos espacios de insubordinación al capitalismo, forjados por saberes milenarios, él produce una geografia como un intento de construir complicidad a la ancestralidad a partir de algunos puentes epistemológicos de conexión.

En este sentido, de los muchos puentes construidos por Carlos, pondremos aquí nuestra atención en estos: 1) el pensar como sentipensar el territorio; 2) la vida como criterio de verdad; 3) la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra; 4) la incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir; 5) la diversidad epistemológica del mundo y el encuentro con el conflicto social; 6) la geograficidad de la historia y la descolonización del conocimiento; y 7) la generosidad y el optimismo como actitudes epistémicas. ¡Por estos puentes, Carlos Walter se convierte en territorio ancestral!

Una pequeña advertencia inicial se hace importante: este texto asume la libertad de dialogar con los muchos Carlos que conforman la entereza de Carlos Walter Porto-Gonçalves. Aquí estarán sus trabajos académicos, pero tambiém sus frases, sus conferencias, sus ironías[1]... Estarán, por tanto, muchos Carlos: el autor, el conferencista, el fraseista, el contador de historias, el poeta, el maestro, el compañero de escritura, el amigo… Esta advertencia se completa cuando asumimos que el encadenamiento de ideas que vienen a contin uación es sólo uno de los muchos posibles, no habiendo así, cualesquiera pretensiones de agotar lo que nos parece inagotable.

De esta manera, nuestra forma de diálogo permite fisuras y prolongaciones en términos lógico-racionales, pero también acoge afectos y memorias o, por mejor decir, acoge los silencios de la ciencia eurocentrada, que siempre fueron gritos para Carlos. Escogemos pues, seguir el camino que nos hizo encontrar a Carlos Walter: los puentes de nuestra sintonía, un suelo ancestral hecho aquí de palabras.

---

[1] Advertimos al lector que las frases e informaciones verbales de Carlos Walter aquí utilizadas y que no están referenciadas en textos y/o conferencias, serán presentadas a lo largo del artículo en itálicas y entre comillas.

EL PENSAR COMO SENTIPENSAR CON EL TERRITORIO

Nosotros creemos, en realidad, que actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza. Y cuando combinamos las dos cosas, así somos sentipensantes.

Orlando Fals-Borda

Pensar la tierra a partir del territorio implica pensar politicamente la cultura.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Las geo-grafías de Carlos Walter Porto-Gonçalves son geo-grafías sentipensantes. Lejos de remitirse a reglas internas y sistemas cerrados de categorías, sus preocupaciones con esta ciencia lo conducen a las muchas formas de sentir y pensar el espacio, al final, como él mismo enseña: "*del espacio no se puede sacar el cuerpo fuera*". No hay jerarquía entre el pensar y el sentir, ni entre los distintos sujetos de la acción sentipensante, sea un grupo de campesinos, una comunidad indígena, un movimiento social o la universidad, al final "*mucha gente que dice 'lo haremos', sabe para donde ir, pero mucha gente que dice 'nosotros vamos', no sabe para donde va*".

Detrás de las frases alegóricas, hay el encuentro de muchas voces, una costura fina entre muchos autores y, más, una inventiva teórica que no necesita ser confesada por medio de compendios y genealogías conceptuales, como mucho gusta a la Geografía. La consideración de Fals Borda sobre el sentipensar, que abre esta sección como epígrafe, se encuentra con la concepción de experiencia de Edward Thompson, autor de gran influencia en el pensamiento de Carlos, para quien "la experiencia surge espontáneamente en el ser social, pero no sin pensamiento. Surge porque hombres y mujeres (y no sólo filósofos) son racionales y reflexionan sobre lo que les sucede a ellos y a su mundo" (THOMPSON, 1981, p. 199-200).

Carlos, port tanto, es uno de los autores, que hace eco de tantos otros y otras, que cuestionan y hasta invierten las jerarquizaciones del conocimiento, a las que ponen el cientificismo como punto de referencia para los otros saberes. Pero, los sentidos del encuentro entre las nociones de sentipensar y de experiencia ganan un contorno propio en sus interpretaciones pues, estas ideas siempre son vistas por el espacio. Es sintiendo y pensando el espacio con y no sobre múltiples pueblos y comunidades que Carlos encuentra el diálogo con diversos autores latino-americanos que, como y con él, definitivamente incluyen el espacio no sólo en la teoría crítica, sino en la teoría crítica del conocimiento.

Carlos percibe la necesidad de esa inclusión, no sólo por leer autores al margen del pensamiento europeo y autores del pensamiento decolonial latino-americano, que ya la reivindicaban, sino fundamentalmente por acompañar los cambios reales en las luchas sociales, principalmente en América Latina. De esa forma, fue em la asesoría al movimiento seringueiro, acompañando la construcción de la Alianza de los Pueblos de la Selva, en la proximidad con las luchas indígenas en Ecuador y en Bolivia, sobre todo a fines de la década de 1980, después de la caída del muro de Berlín, que Carlos entiende que las luchas sociales dejaban de tener la centralidad en el "piso de la fábrica" y de percibir a la tierra sólo como medio de producción (no que esas luchas se hayan convertido en menos importantes). En ese proceso, en su acepción, las luchas pasaban a expresar la necesidad de existencia de múltiples territorialidades que, cercadas por diferentes frentes económicos capitalistas, cada vez más necesitaban re-existir pues, sus existencias antecedían y continuaban antecediendo la llegada de esos frentes.

Por el contrario, las grandes Marchas por la Vida, Dignidad y Territorio en Bolivia y Ecuador a inicios de los años 1990, también expresan este cambio en los ciclos de lucha. La frase de Luis Macas, a veces atribuída a Catherine Walsh, que abre uno de los muchos textos de Carlos, muy bien sintetiza este proceso: "nuestra lucha es epistémica y política". En esta perspectiva, tales luchas hacen emerger un otro léxico teórico y político que amplía nuestra comprensión sobre el mundo, la que antes estaba restringida a un mundo que nos fue dado a conocer por los centros de producción geográficos y políticos del patrón de poder/saber colonial eurocéntrico, estadocéntrico y urbanocéntrico. El encuentro y la implicación con estas luchas son,

antes que nada, un desplazamiento de ese patrón de poder/saber, por tanto, un movimiento de descolonización del pensamiento.

Estos patrones de poder/saber eurocéntricos, estadocétricos y urbanocéntricos siempre imperaron en la Geografía por distintas matrices de racionalidad, sea por una matriz ligada al Estado, que impregna tantas miradas normativas, burocratizadas e idealizadas del territorio, sea por una matriz ligada al mercado, que reduce las tensiones territoriales a la movilización de agentes económicos, sea todavía, por una matriz ligada a las lógicas de urbanización, que además de olvidar la violencia sobre los pueblos negros, campesinos e indígenas, emprendida en la formación de la mayoría de las ciudades en Brasil, transforma toda diversidad territorial en gradaciones de procesos de urbanización. Hay todavía, una matriz de racionalidad académica, que también impera en la Geografia, que Carlos, en pocas palabras llamaría como “teoria teórica”, para la cual, todo es resultado de sus propias presuposiciones, transformando el espacio en una metanarrativa en la que la realidad, el saber de los pueblos y la vida pulsante de las luchas sociales poco o nada interfieren.

Así, pensar como sentipensar con el territorio es lo opuesto a esas matrices de racionalidad pues, requiere una apertura hacia lo otro, para escuchar, sentir, tocar y probar otros mundos desde las perspectivas de mundo que los sustentan. Por las luchas sociales aprendemos con Carlos a escuchar al territorio, al final él habla a partir de grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades. Por esas luchas comprendemos que todo saber es incorporado y presupone la experiencia con el espacio, como expresa la lidereza afrocolombiana citada en el epígrafe del libro *Sentipensar con la tierra*, de Arturo Escobar: “aquí nacemos, aquí crecemos. Aqui aprendemos lo que es el mundo” (ESCOBAR, 2014).

Por esas luchas, por tanto, comenzamos a prestar atención no sólo a lo que nuestra posición de cientistas tiende a decir sobre el espacio, sino también a lo que los grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades tienen quer decir sobre el espacio, al final, como siempre recordaba Carlos, “*no hay vida sin conocimiento*”, “*no hay sabor sin saber*”, y son esas luchas sociales las que ponen al territorio como el hilo que teje la vida y la dignidad, que exigen de nosotros ampliar nuestros repertorios de reflexión y acción geográficos.

Al pensar como un sentipensar el territorio, Carlos está proponiendo la producción de conocimiento geográfico como un diálogo comprometido, no como un proceso de interpretación imparcial del espacio. Mediante este esfuerzo, él transforma la Geografía en una ciencia del diálogo con los pueblos. En suma, tal vez lo que Viveiros de Castro argumenta sobre la antropologia, guardando las debidas particularidades analíticas disciplinarias, sirva para comprender mejor el movimiento que Carlos hace en la Geografia:

> (...) la antropología se distingue en la medida en que ella presta atención a lo que las otras sociedades tienen que decir sobre las relaciones sociales (...). Se trata de intentar dialogar para valer, tratar a las otras culturas no como objetos de nuestra teoría de las relaciones sociales, sino como posibles interlocutores de una teoría más general de las relaciones sociales (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 39-40).

Carlos está preocupado por lo que otras sociedades tienen que decir sobre el espacio, sobre el territorio y, por eso, junto a muchos otros autores y autoras que piensan desde el sur global, incorpora definitivamente al espacio en la teoría social crítica del conocimiento. El reflejo de sus trabajos en tantos campos distintos del saber demuestra la amplitud y la profundidad de sus reflexiones, luego entonces, pensar como sentipensar el territorio es el modo como Carlos construye un primer puente para que escuchemos a los territorios ancestrales.

LA VIDA COMO CRITERIO DE VERDAD

La gente sólo existe, porque la tierra deja a la gente existir.

Ailton Krenak

La vida se piensa 'bajo nuestra responsabilidad' (...) se nos impone como un imperativo mantenerla, defenderla, conservarla.

Enrique Dussel

Carlos construye sus geo-grafías en tensión con una ciencia de la dominación de la naturaleza, cuyos criterios de verdad se asientan por sobre un humanismo ecocida. Su argumento demuestra que el abandono de la vida por las ciencias no se restringió a los filósofos que construyeron las bases de una ciencia de la dominación de la naturaleza desde el iluminismo, sino que se difundió como una forma de poder/saber colonial dominante, inclusive, en la Geografía. Por esta forma de poder/saber aprendemos a controlar, dominar, clasificar, aislar y representar la vida, pero olvidamos aproximarnos a las prácticas, relaciones, culturas y de los saberes que históricamente se construyeron con vida.

En este sentido, Carlos reconoce que hay un patrimonio de conocimientos que históricamente reproducen la vida, que hay memorias bioculturales, para usar los términos de Victor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2015), que históricamente diversificaron los muchos ecosistemas del planeta. Este patrimonio de conocimientos fue ignorado por las ciencias para, en su lugar, colocar una manera de ver el mundo, fundada en las ideologías de modernización agrícolas, que en nombre del progreso y del desarrollo, pierden la capacidad de recordar a las sabidurías milenarias.

Las luchas sociales por el territorio, por su parte, reubican estas memorias bioculturales en el debate público, produciendo un tensionamiento a las territorialidades hegemónicas capitalistas que imponen una "propiedad que priva", así como a las ciencias de la modernización agrícola que se alejan de la vida y fundamentan aquellas territorialidades. El encuentro de Carlos con esas luchas será el encuentro con un saber ambiental, en los términos de Enrique Leff (2009), un saber que:

> (...) prueba la realidad con saberes sabios que son saboreados, en el sentido de la locución italiana *assaggiare*, que pone a prueba la realidad degustándola pues, se prueba para saber lo que se piensa, y, si la prueba de la vida comprueba lo que se piensa, aquel que prueba se hace sabio. De esa forma, se restaura la relación entre la vida y el conocimiento (LEFF, 2009, p. 18).

Por el encuentro y diálogo intercultural con estos saberes, Carlos va a reivindicar la reincorporación de la vida en el análisis espacial, toda vez que "la vida, esta categoría olvidada en su metabolismo, implica la relación de los cuerpos de cada quien con la tierra, el agua, el aire, el fuego, las plantas, los animales en tanto comunidad/sociedad" (PORTO-GONÇALVES; ROCHA; TRINDADE, 2022, p. 57). Sin embargo, Carlos reivindica la reincorporación de la vida en un sentido absolutamente alejado del modo como hacen los patrones de poder/saber moderno/coloniales, que separan sociedad y naturaleza (como históricamente se partió en la Geografia), superando la vida humana en relación a la vida de los otros seres o, como nos dice Carlos:

> (…) las cadenas tróficas no son externas a las sociedades humanas y las sociedades humanas no se desarrollan fuera de la naturaleza, como piensa la racionalidad que se impuso al mundo desde el Renacimiento y el Iluminismo europeos, con su geopolítica del conocimiento (PORTO-GONÇALVES; ROCHA; TRINDADE, 2022, p. 43)

Tomando la idea de autopoiesis (MATURANA; VARELA, 1994), Carlos reivindica la aproximación de un paradigma que no se sustenta en una teoría de la evolución, sino en la capacidad de auto-organización y autoproducción de los seres vivos. Este paradigma nos permite una doble comprensión del sentido de la vida. Primero, la vida como autoproducción de vida nos permite percibir la autonomía de los seres de

autoproducirse y autorregularse, desde los componentes celulares a las comunidades de seres vivos, lo que demuestra que la vida está en la capacidad de reproducción de la vida. Sin embargo, por otro lado, estos seres también necesitan siempre recurrir a los recursos externos, a sus cuerpos para mantenerse, lo que presupone que la vida es siempre comunidad de vida o, en las definiciones de Carlos, "vida, no sólo la vida humana, sino una comunidad de vida que compartimos con otras formas de vida" (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 220).

La vida como autoproducción de vida va a aproximar a Carlos con las reflexiones de Enrique Leff (2009) sobre la produtividad negentrópica, que demuestra el potencial de formación de biomasa por medio de la fotosíntesis, un proceso de vida autoproduciendo vida por la transformación de energía solar en materia orgánica, una de las fuerzas más fundamentales de organización ecológica del planeta, pero absolutamente descuidada por los patrones de poder/saber moderno/coloniales. Sin embargo, lejos de descuidar esta fuerza, el saber de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades la extendió, sobre todo, al construirse en diálogo con ella por intermedio de técnicas agrícolas, formas de labrar la tierra y cultivo, em fin, mediante una memoria biocultural que diversificó ecosistemas y expandió la capacidad de fotosíntesis de determinadas regiones, siendo la Amazonía la mayor prueba de eso, lo que será mucho más discutido en las próximas secciones.

Por otro lado, la vida como comunidad de vida también será pensada por Carlos por medio de saberes implicados con la vida, principalmente por sus formas de significar el territorio en las que no se separan sociedad y naturaleza, notablemente los saberes de los pueblos indígenas; saberes estos que amplían nuestra concepción de humanidad sin restringirla a los humanos y, com todo, extendiéndola hacia a los otros seres vivos, es lo que Viveiros de Castro (1996) llama perspectivismo amerindio.

Así, cada grupo/clase social/pueblo/etnia/nacionalidad hace propio el espacio, convirtiéndolo en territorio mediante su significación, "por el nombre que se atribuye a los ríos, a las montañas, a los bosques, a los lagos, a los animales, a las plantas y, es por este medio que un grupo social se constituye como tal, constituyendo sus mundos de vida" (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 29-30). Además, son diversos los términos que sintetizan este proceso de significación del territorio por medio de un lenguaje donde el sentido de la vida no dicotomiza sociedad y naturaleza. Pachamama, tal vez, sea una de las mejores expresiones de eso:

> Pachamama no es lo mismo que la tradición occidental llama naturaleza, es fuente de toda la vida e implica la montaña, el lago, el río, el glaciar, las plantas, los animales, los espíritus, los parientes, los vecinos conformando al mismo tiempo un espacio em tanto que comunidad de vida (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 25).

Más que la búsqueda por la comprensión de las fuerzas de producción y reproducción ampliada del capital, que producen sus procesos de territorialización por la imposición de la propriedad privada y de una mentalidad y subjetividad a ella relacionadas, que es ecocida, patriarcal, patrimonialista, autoritaria, esclavócrata, además de ser eurocentrada, estadocentrada y urbanocentrada, Carlos hace una geografía en busca de las fuerzas que garanticen la reproducción metabólica de la vida, que garanticen la realización de las diferentes fases de los ciclos vitales y de procesos de apropiación, circulación y execreción de materia y energía. Estas fuerzas son encontradas por él en los saberes y haceres de grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades, particularmente en sus próprios procesos de autoproducir vida a partir de singulares modos de apropiación y significación del territorio; al final, cada pueblo se constituye con la constitución de su territorio, de sus territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2002a); razón por la cual, sus geo-grafías son el encuentro con múltiples territorialidades.

Ora que, de la misma forma que la filosofia de la liberación de Enrique Dussel (1977) transformó la vida en criterio de verdad, el compromiso de Carlos con las luchas sociales y con los saberes/haceres que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta, asumirá una condición de principio ético. Así, él se aparta de los modelos de cientificidad exigidos por una Geografía que, muchas veces, se cierra en si misma y se

aleja de los muchos mundos que conforman el mundo, para transformar las fuerzas de reproducción de la vida en su criterio de verdad. Este es un segundo puente que nos conduce a los territorios ancestrales.

LA DIVERSIDAD DE LAS FUERZAS EN LA GRAFÍA DE LA TIERRA, TERRITORIO

La selva está viva: los animales, los árboles, los ríos y hasta las rocas hablan en sus propias lenguas.

José Gualinga, pueblo Sarayaku

El hombre es un ser que, por naturaleza, produce cultura.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Vivimos en el mundo y por eso, formamos parte de él; vivimos con los otros seres vivos, y, por tanto, compartimos con ellos el proceso vital. Construimos el mundo en el que vivimos durante nuestras vidas. A su vez, él también nos construye a lo largo de ese viaje común.

Humberto Maturana y Francisco Varela

Al ubicar las fuerzas, saberes, haceres e incluso, las territorialidades que garantizan la reproducción metabólica de la vida como centro de sus preocupaciones, Carlos, definitivamente está incorporando un nuevo sentido de vida a la Geografía. Por medio de la idea de vida como autoproducción de vida y como comunidad de vida, él desbloquea la atrofia cognitiva que, históricamente, presuponiendo una dicotomía entre sociedad y naturaleza, ha colocado a las fuerzas de organización de los seres no humanos del planeta en cajas disciplinarias distintas a las fuerzas humanas de organización del mundo.

En este particular encuentro con saberes ancestrales que guardan una memoria biocultural, producida por modos de estar y pensar con y no en contra de la vida, permite a Carlos pensar la Geografía como verbo, lo que lo conduce a las acciones y fuerzas de grafiar la tierra. Sin embargo, estas acciones y fuerzas no se restringen a las formas humanas de producir y organizar el espacio, sino también a cómo definir, apropiar y significar el territorio pues, ellas también son acciones y fuerzas no humanas, o más-que-humanas, como las definiría Eliane Brum y César Rodríguez-Garavito (2023), lo que disuelve cualquier forma dicotómica de pensar.

Cuando estábamos junto a Fernando Michelotti, escribiendo *Horizontes Amazónicos: para repensar a Brasil y el mundo*, Carlos siempre nos contaba con admiración sobre la "teoría de los refugios", de Aziz Ab'Sáber, especialmente porque ella señala que el dominio morfoclimático amazónico sólo se formó después de la última glaciación, entre 13 y 18 mil años atrás. Antes de eso, la Amazonía estaba reducida a algunos refugios y, sólo con el aumento de la pluviosidad en el planeta, se convirtió en la que hoy conocemos. Él también nos contó que la primera vez que escuchó públicamente sobre la teoria, preguntó a Ab'Sáber si él había considerado que existian comunidades humanas en la Amazonía antes de ella formarse como dominio morfoclimático.

Por la inquietud y claridad de Carlos, conseguimos unir la teoría de los refugios de Ab'Sáber con las muchas evidencias arqueológicas que nos mostraban que esta región del globo ya estaba habitada hace, por lo menos, 19 mil años en la formación Chiribiquete, en Colombia, o como nos recuerda Eduardo Góes Neves (2022), hace por lo menos 11.200 años en el sítio de Sierra Pintada, en el Pará; hace por lo menos 8.600 mil años en la Sierra de los Carajás, también en el Pará; hace por lo menos 8.500 años por las orillas de la Cascada de San Antonio, en Rondonia...

Este encuentro de perspectivas, junto a los estudios antropológicos de Darrel Posey y William Balée (1989), que ya mostraban la profunda vinculación pueblos-selva, por lo que llegaron a caracterizar la Amazonía como selva tropical cultural húmeda, nos permitió pensar esta región como un patrimonio biocultural de sus pueblos. Nuevamente, son los saberes y haceres de los grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades el centro de formas de grafiar la tierra con y no en contra de la vida, con y no en contra la comunidad, las que diversificaron un ecosistema enriquecido milenariamente por la convivencia entre los diversos seres vivos humanos y no humanos en también diversas comunidades de vida. En este sentido:

> La Amazonía como patrimonio biocultural de sus pueblos, en estos términos, es premisa y horizonte. Premisa, pues, cualquier discusión que ignore la coexistencia de las sociedades y naturalezas amazónicas en su co(n)form(acción) (formación por la acción de los pueblos) es, como mínimo, irresponsable, por no decir eeuurocentrada. Y horizonte, pues, nos sirve de alerta que sin el modelo de organización del espacio construido por los amazónidas, la Amazonía realmente puede dejar de existir para el mundo, agravando el colapso metabólico sistémico que vivimos (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 263).

La premisa de comprensión que considera la multiplicidad de fuerzas en la grafía de la tierra, así como las múltiples formas de interacción entre estas fuerzas, también se convierte en horizonte pues, nos alerta que son los saberes construidos por esta interacción los que requiereb ser el centro de nuestras comprensiones del mundo; saberes estos, para los que la coexistencia entre los muchos seres no son un problema, sino un modo de estar y pensar el mundo; para los que la diversidad no es una barrera, sino fundamentalmente la solución para la producción de la vida; para los que aún, la convivencia es una necesidad y no un inconveniente.

La Amazonía en el centro del mundo y en el centro del debate de Carlos Walter no es sólo un juego de palabras o una decisión personal, es una alerta para que ubiquemos la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra en el centro de una geo-grafía con los pueblos, para detenernos a pensar en sociedad y naturaleza de forma no dicotómica y para, finalmente, comprender que las formas de territorialización capitalistas imponen una propiedad que priva, no sólo a las comunidades humanas y no humanas al acceso al territorio, sino fundamentalmente nos priva de las condiciones de reproducción metabólica de la vida, interrumpiendo el recorrido de un río o transformándolo en destino de desechos, interrumpiendo el recorrido de los vientos por construcciones que ignoran esas fuerzas, interrumpiendo la infiltración del agua en el suelo mediante el uso masivo de concreto, interrumpiendo la fotosíntesis mediante el desmonte, interrumpiendo, también, la convivencia mediante el amurallamiento social... Pero, interrumpir es también, expulsar todas las fuerzas que garantizan la reproducción metabólica de la vida: comunidades humanas, no humanas, espíritus, seres encantados...

Tal vez un amigo en común con Carlos, uno de los últimos hablantes de la lengua del pueblo Añuu, del Lago de Maracaibo, en Venezuela, José Angel Quinteiro Weir, nos ayude em este momento a esclarecer mejor la potencia de los saberes ancestrales en la comprensión de las diversas fuerzas en la grafía de la terra. Para la lengua Añuu no existe la palabra "**ser**", pues, todo es definido por un "hacer" y así, todos los haceres son fundamentales, desde la abeja al hombre, de los árboles a los jaguares, sin jerarquía. Desplozando la ontología occidental de su centro, los saberes Añuu nos ofrecen una manera de pensar no dicotómica sobre la relación entre las diferentes fuerzas en la grafía de la tierra (QUINTEIRO WEIR, 2019).

Tal vez, aún podamos comprender la relación entre estas fuerzas a partir de otro autor muy caro a Carlos Walter, Arturo Escobar, quien comprende estas relaciones a través de la idea de ontología relacional, que "puede ser definida como aquella donde nada (ni humanos, ni no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen" (ESCOBAR, 2015, p. 93).

La comprensión de las diversas fuerzas en la grafía de la tierra produce geo-grafías comprometidas con la vida, con las múltiples fuerzas de reproducción de la vida y con los diversos modos como cada grupo/clase/etnia/pueblo/nacionalidad se constituye con estas fuerzas al hacerse territorio. Estas geo-grafías

son, también, modos consistentes de construir una crítica geográfica al capitalismo pues, por tomar como referencia la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra, consiguen ver la imposición de la propiedad privada como una forma de privar a todos los seres de las fuerzas de reproducción metabólica de la vida, lo que inclusive, nos conduce al colapso ambiental que vivimos. Pensar las muchas fuerzas en la conformación de los territorios se constituye, de ese modo, en un tercer puente construído por Carlos para aproximarnos a los territorios ancestrales.

LA INCOMPLETUD DE LOS SERES Y LA PRODUCCIÓN DEL BUEN-CON-VIVIR

Todos existimos, porque existe todo.

Arturo Escobar

Tu presencia entra por los siete
agujeros de mi cabeza.

Caetano Veloso

Mediante la lectura de que las grafías de la tierra son realizadas por una infinidad de fuerzas y acciones y por la interacción entre estas, Carlos claramente hace geográfica la idea de vida como comunidad de vida, demostrando que las condiciones materiales de reproducción del vivir en y por el territorio siempre se une a esta coexistencia entre múltiples seres, fuerzas y acciones. Esto le permite percibir que ningún ser vive solo sin la vida que le es externa, que es la con-vivencia (vivir con) con la diversidad que reproduce los metabolismos de los ciclos vitales. Así, es por la memoria biocultural de distintos pueblos, o sea, por sus saberes afirmados por milenios con y no contra la diversidad, que Carlos encuentra formas de sentir y pensar el territorio que acogen el sentido ético proyectado por la comprensión de la incompletud de los seres en sus modos de reproducción de la vida.

Carlos usa diferentes modos para expresar esta idea, pero escogimos aquí la frase de Caetano Veloso, uno de los epígrafes de esta sección, tantas veces repetida por él para hacer una crítica al antropocentrismo moderno/colonial, que construyó al hombre como centro de todo y olvida que los agujeros en nuestro propio cuerpo prueban que, sin la realidad externa a nosotros, sin los otros seres, sin las otras fuerzas que con-forman (forman con) el mundo, no hay existencia posible pues, existir es entrar en relación con los otros seres y con las fuerzas del "suelo/tierra/subsuelo/agua/fauna/flora/fotosíntesis sin las cuales ninguna vida vive, a no ser subyugada a los que de ellas se apropiaron" (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 267).

Es por la forma de negación de la diversidad, de las diversas comunidades de vida, de las fuerzas que sustentan la reproducción del vivir, que Carlos va a construir una crítica contundente a las formas de territorialización capitalistas y sus racionalidades, las que necesitan extirpar de su interior cualquier diversidad. En su lectura, dos son las formas de esa exclusión. La primera se da por medio del latifundio monocultural, para el que la diversidad biológica debe estar en algún lugar fuera de sus propiedades (PORTO-GONÇALVES, 2002b), lo que se materializa mediante el uso de agrotóxicos para expulsar la diversidad de vida, pero también, por la violencia a las poblaciones que por ventura, estuvieran en sus caminos de destrucción.

La segunda forma de excluir la diversidad, por otro lado, ocurre por intermedio de los latifundios genéticos, que aislan a los seres, mercantilizan la vida, transformándola en principios activos o patentes, pero fundamentalmente, ignoran la participación de las poblaciones en la construcción de la diversidad biocultural (PORTO-GONÇALVES, 2002b). Cabe señalar, que em estos latifundios hay una explotación conservacionista de la vida, en la que los territorios diversos en cultura, lenguas, etnias y biodiversidad son transformados en reservas naturales valoradas por su riqueza genética, "pues se trata de constituir grandes áreas demarcadas so pretexto de investigación científica, ignorando todo el saber construido por esas

poblaciones que habitan esos ecosistemas" (PORTO-GONÇALVES, 2002b, p. 11). La propiedad privada capitalista, principalmente como latifundio, al extirpar la diversidad, como ya hemos descrito en este texto, deja de ser sólo una cuestión de tierra para convertirse en una cuestión ecológica al igual que la privación de las condiciones de reproducción de la vida un atentado a la diversidad.

Carlos, junto a otros autores y autoras, siente y piensa una ecología política que desconstruye esta racionalidad económica y territorial dominante, que se estructura mediante prácticas contra la vida, que producen entropía, esto es, una desorganización generalizada de los sistemas que organizan la reproducción de la vida. Pero esta ecología política será sentida y pensada con las luchas territoriales por emancipación de múltiples poblaciones subyugadas por esa racionalidad económica dominante. Es por los saberes y haceres de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades, por sus memorias bioculturales, conectadas al principio de la productividad negentrópica, así como por la capacidad de organización de territorios de vida conectados a la organización ecológica de los ecosistemas, que Carlos va a construir las bases de geo-grafías con los pueblos, entendida en el campo de las disputas epistémicas y políticas como ecologia política[2] (PORTO-GONÇALVES; LEFF, 2015).

Esta perspectiva de comprensión de todos los seres, incluidos los humanos, por su incompletud, permite a Carlos; por un lado, construir una crítica a la racionalidad económica y territorial dominante, entrópica y antropocéntrica, pero, por otro lado, es también por ella, que él encuentra prácticas y saberes con la vida, que algunos autores van a llamar como alternativas al desarrollo, ontologías relacionales, filosofías de vida, pero que la literatura latino-americana, principalmente a partir de Ecuador y de Bolivia, llamará Buen Vivir (GUDYNAS; ACOSTA, 2010; ACOSTA, 2016, ESCOBAR, 2015).

En este particular, hay una contribución bastante original de Carlos a este debate, toda vez que él siempre insiste, a partir de premisas aquí presentadas, que vivir es siempre vivir con, por eso, sería necesario pensar en un buen-con-vivir, no sólo buen vivir, toda vez que estamos hablando de sociedades y naturalezas imbricadas, de coexistencia entre múltiples seres, de experiencias de vivir con y no contra la vida (PORTO-GONÇALVES; LEFF, 2015). Por eso:

> En vez de hablarse repetidamente de progreso, modernización y desarrollo, se habla de vida en plenitud, Sumaq Qamaña, en aimará, Sumak Kawsay, e quéchua, o en Ñandereko, el modo de ser y vivir Guarani Mbya, o de Mejx de los Xikrin mebêgôkre, o bue con-vivir de ese grupo Kayapó (...), o también de Hutukara, palabra usada por los chamanes Yanomami para denominar la unidad de existencia de la tierra-selva. Así, se desplaza la centralidad de la noción de desarrollo y sus trampas de legitimación de la expansión/invasión capitalista hacia la idea de Buen Con-Vivir (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 265).

La incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir es un puente más construido hacia el encuentro con los territorios ancestrales. Este puente desconstruye la arrogancia del antropocentrismo colonial, pero, fundamentalmente, apunta hacia el aprendizaje ético y político que puede ser construido a partir del momento en que comprendemos los saberes y haceres de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades en lucha por el territorio, a partir de sus propias racionalidades, o sea, demuestra la fuerza de producción de lo común de las diversas territorialidades que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta.

---

2 El desplazamiento del lugar de enunciación de la ecología política también es una forma de Carlos Walter construir una crítica a cómo el debate ambiental (PORTO-GONÇALVES, 1989, 2004, 2008, 2011, 2012a) fue absolutamente tomado por fuerzas del mercado que, por un lado, solaparon el rigor de ese campo de debates, sustituyendo conceptos y categorías por nociones e ideologías, tal como desarrollo sustentable, y, por otro lado, construyeron una poderosa forma de agencias de investigación para tutelar la reflexión crítica a las exigencias mercadológicas.

LA DIVERSIDAD EPISTEMOLÓGICA DEL MUNDO Y EL ENCUENTRO CON EL CONFLICTO SOCIAL

(...) más allá del legado de desigualdad e injusticia sociales profundas del colonialismo y del imperialismo (...) hay un legado epistemológico del eurocentrismo que nos impide comprender el mundo a partir del propio mundo en que vivimos y de las epistemes que les son propias

Carlos Walter Porto-Gonçalves

La crítica al eurocentrismo y a las múltiples expresiones de la colonialidad – del saber (LANDER, 2005), del poder (QUIJANO, 2005), del ser (MALDONADO-TORRES, 2007), de género (SEGATO, 2012), de la naturaleza (WALSH, 2008) etc.[3] – permean y conducen a las geo-grafías de Carlos Walter. Sin embargo, tal crítica sólo es possible porque, al mismo tiempo, Carlos produce conocimiento comprometido con campesinos, indígenas, pescadores, comunidades catadoras de mangaba, ribereños, quebradoras de coco babaçu, seringueiros y tantas otras comunidades/pueblos/clase sociales/etnias/nacionalidades, que definen diferentes epistemes en la conformación de sus territorios y territorialidades.

Comenzamos este ensayo aproximándonos a la idea de que pensar es sentipensar con el territorio, de que las geo-grafías de Carlos están siempre en busca de las múltiples territorialidades pues, esta búsqueda es, antes que cualquier cosa, el encuentro con un patrimonio de conocimientos acerca de la vida, que fue desperdiciado y despreciado por el pensamiento europeo aún dominante en nuestras universidades del sur global. Es el encuentro con estas múltiples territorialidades y con las epistemes que les son propias – un encuentro que también es compromiso con sus luchas – que da cuerpo al proceso de descolonización del pensamiento que, en esos términos, poco tiene que ver con la formación de una escuela de pensamiento, en la que basta leer algunos autores y autoras para realizarse.

Lejos de eso, la descolonización pasa por la escucha activa y comprometida de las muchas territorialidades que aún confieren diversidad al mundo y a su patrimonio de conocimientos construidos con y no contra la vida. Hasta porque:

> El pensamiento está en todos los lugares donde los diferentes pueblos y sus culturas se desarrollan y, así, son múltiples los epistemes con sus muchos mundos de vida. Hay, así, una diversidad epistémica que comforma todo el patrimonio de la humanidad acerca de la vida, de las aguas, de la tierra, del fuego, del aire, de los hombres (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3).

El encuentro con esa diversidad territorial y epistémica es, al mismo tiempo, la construcción de una crítica geográfica al modo de producción del conocimiento y de la producción de la universalidad. El anclaje en la teoría de la moderno-colonialidad, principalmente a partir de autores y autoras que piensan desde América Latina y el Caribe, permite a Carlos decir que no “hay un lugar activo, Europa, y lugares pasivos, América” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.3). Esto porque, en términos de producción de conocimiento, lo que hay es el eurocentrismo o eeuurocentrismo[4] que se produce por una desigualdad espacial en la circulación del saber,

---

3 Para Caterine Walsh (2008), la razón neoliberal se manifiesta a partir de cuatro formas distintas e integradas de colonialidad. La colonialidad del poder, que establece un sistema de clasificación social jerárquico en términos de raza y género; la colonialidad del saber, que impone el eurocentrismo como la perspectiva única de conocimiento, descartando la existencia y la viabilidad de otras racionalidades epistémicas; la colonialidad del ser, que se ejerce por medio de la inferiorización, des-humanización y fetichización del ser humano; y la colonialidad de la madre naturaleza que, al disociar razón, cultura, sociedad y naturaleza, impone una lógica de ver, sentir y pensar el mundo, teniendo al humano como disociado de la madre naturaleza. A estas cuatro formas de colonialidad, Segato (2012) y otras autoras agregan la colonialidad de género, al reconocer que los procesos arriba descritos, también son recortados por un patriarcado moderno y colonial, que reproduce estructuralmente una jerarquía en las relaciones de género produciendo crueldad y desamparo a las mujeres al paso en que la modernidad y el mercado avanzan. Hay todavía otras diversas dimensiones de la colonialidad, pero lo que es interesante notar en este momento, es que los autores y autoras citados implican y son implicados por Carlos Walter, lo que demuestra que es una de las fuerzas del proceso de descolonización construido a partir da América Latina y el Caribe.

4 EEUU es una abreviación usada en lengua castellana para referirse a los Estados Unidos, pero que excluye la letra A, de América, tan usualmente colocada en la sigla, como un modo de respuesta a la apropiación simbólica de todo un continente por un país de ese mismo continente. Mediante la abreviación en lengua castellana, Carlos no sólo hace la crítica arriba señalada, sino que también incluye a los Estados Unidos en el concepto clásico de eurocentrismo, creando el neologismo **eeuurocentrismo**. Por este término, hace la crítica al modo

que hace que el conocimiento que tenemos de las cosas siempre cargue la influencia de lugares que consiguieron hablar para el mundo, en detrimento de lugares cuyas interpretaciones se circunscriben a ellos mismos.

Tal proceso también pone en cuestión, inclusive, la noción de uno, y sólo un, conocimiento universal, toda vez que la universalización del saber es un proceso geopolítico, que ilumina determinados lugares al mismo tiempo que produce sombra en tantos otros, o en términos de Carlos:

> (...) no queremos negar la idea [sic] de que el conocimiento sea universal, pero si: quitar el carácter unidireccional que los europeos impusieron a esta idea [sic] (eurocentrismo), y afirmar que las diferentes matrices de racionalidad constituidas a partir de diferentes lugares (...) son posibles de ser universalizados (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41-42).

Esta crítica geográfica a la teoría eurocéntrica del conocimiento también se nutre del señalamiento de que hay un privilegio dado al tiempo en detrimento del espacio en la teoria social crítica. En esta perspectiva, varios son los textos en los que Carlos propone una “superación de la trampa epistémico-política que privilegia el tiempo en detrimento del espacio” (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 12). Además, aunque dialogue con la preocupación de algunos autores del pensamiento europeo y del pensamiento latino-americano, de Michel Foucault a Enrique Dussel, es por las luchas sociales de grupos/clases sociales/pueblos etnias/nacionalidades que Carlos demuestra que el espacio ya venía hablando a partir de otros centros geográficos y epistémicos, siendo a partir de esos otros lugares de enunciación para la teoría social que experimentamos un giro espacial del conocimiento.

Pero si la diversidad epistemológica del mundo emerge a partir de las luchas sociales, y si son estas luchas las que la tensionan hacia un giro espacial, las geo-grafías de Carlos Walter emergen, igualmente, de esas muchas situaciones de conflicto. Agréguese que, además de ser una categoría teórica fundamental, el conflicto social es, también, un lugar epistemológico central, “al final, en un determinado conflicto existen, por lo menos, dos visiones de un determinado problema” (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 16), lo que nos permite decir que es a partir del lugar epistémico del conflicto social que la Geografía es problematizada, toda vez que este es el lugar donde la existencia es tensionada y necesita ser re-existencia, donde es necesario pensar políticamente la cultura, donde formas de sentir y pensar el espacio requieren ser defendidas de antagonismos que pueden destruirlas, donde, finalmente, la tierra se hace territorio y los grupos/clases sociales/pueblos etnias/nacionalidades definen sus existencias mediante la lucha en defensa de sus territorialidades.

Son las situaciones de conflicto las que traen a las geo-grafías de Carlos Walter la vitalidad de las luchas sociales siendo, *por* y *a partir* de ellas, que él construye lecturas del mundo implicadas por mundos que necesitan politizar sus existencias para continuar existiendo. El encuentro con el conflicto social es el encuentro con otros epistemes, es el diálogo con otras formas de sentir y pensar el territorio, es un giro en relación a los lugares sociales privilegiados a partir de los cuales hegemónicamente se problematiza en Geografía, es el completo exilio de cualquier jerarquía entre formas de conocimiento geográfico, es la construcción de procesos de escucha territorial como forma de sentir y pensar en Geografía, es un modo de extraer la Geografia del inócuo ejercicio de mera erudición, para ponerla en estrecho diálogo con los saberes, con la vida, es una forma de poner la Geografía en contacto con los lugares que guardan el silencio de la ciencia eurocéntrica, es, finalmente, el modo de Carlos Walter construir un conocimiento geográfico comprometido y, por tanto, uno más de sus puentes hacia los territorios ancestrales.

---

cómo Europa y los Estados Unidos, por la geopolítica del conocimiento, se convierten en centros epistémicos a partir de los cuales todo debe ser espejeado.

LA GEOGRAFICIDAD DE LA HISTORIA Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Mi provocación sobre postergar el fin del mundo es exactamente, poder siempre contar una historia más.

Ailton Krenak

Si el espacio es apropiado, marcado, grafiado (geografiado) en el proceso histórico, teniendo así, una historicidad, este hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, inclusive, en el campo de las ideas, del conocimiento.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Ya recordamos en este ensayo la crítica de Carlos Walter al privilegio del tiempo en detrimento del espacio en la teoría social crítica, sin embargo, todavía nos parece necesario extender estas reflexiones sobre la relación entre espacio y tiempo para pensar en cómo las geo-grafías de Carlos apuntan hacia una otra forma de pensar la historia con la geografia que, por hacer hablar espacios hasta entonces olvidados del discurso historiográfico, también es un giro epistémico y un modo descolonización del conocimiento.

Al reivindicar que tomemos en serio la geograficidad de la historia, incluso en el campo de las ideas y del conocimiento, Carlos está por decirnos que el lugar a partir del cual se construyen las narrativas históricas interfiere en la definición de lo que se hace y de lo que no se hace historia, y que, por eso, “es necesario traer al espaco hacia dentro de la historia y dejarlo hablar” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Esta operación de hacer hablar los espacios en la historia no es únicamente un ejercicio de localización espacial de narrativas. Hay, por lo menos, tres entradas posibles construidas por Carlos sobre esta cuestión y que aquí queremos expresar: la primera de ellas es la crítica a una visión unilineal del tiempo para el encuentro con la diversidad de tiempos que conforman el mundo; la segunda es el ejercicio de reposicionamiento espacial de los marcos históricos; y la tercera es el señalamiento de la necesidad de un sumergir en los saberes-haceres que diversifican el mundo y sus historias y geo-grafías.

Sobre la primera entrada, así como ya demostramos aquí, que son diversas las fuerzas y acciones que definen las grafías que marcan el territorio, lógicamente también serán diversos los tiempos en la conformación de los espacios. Carlos, en estos términos, acoge una discusión que es problematizada por Henri Lefebvre (1974), entre muchos otros intelectuales, de que en lo contemporáneo coexisten relaciones sociales con datas diferentes, con ritmos diversos y que, por tanto, este sólo puede ser leido por la diversidad de temporalidades que lo constituyen; discusión esta que, además, también es acogida por Milton Santos (1996) en su reflexión sobre los ejes de las sucesiones y coexistencias, y con su definición, tan repetida por Carlos, de que “el espacio es una acumulación desigual de tiempos” (SANTOS, 2004, p. 9). Es por esos términos que “la visión unilineal del tiempo silencia otras temporalidades que conforman al mundo simultáneamente” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Para Carlos, sin embargo, los tiempos que coexisten en el espacio, y tal vez, allí resida su particular contribución, se relacionan con las muchas fuerzas y acciones que definen las grafías que marcan la tierra y el territorio. No hay, en esa lectura, ni un predominio antropocéntrico en el análisis, y mucho menos una desconsideración de la importancia de las temporalidades histórico-sociales. Así, los tiempos acumulados desigualmente en el espacio, a partir de la forma creativa como Carlos dialoga con Milton Santos, serán muy considerados en su diversidad de ritmos históricos, pero también, serán tiempos geológicos-geomorfológicos, tiempos arqueológicos, en una percepción no dicotómica de la relación sociedad y naturaleza, toda vez que:

> (...) sociedad es, antes que todo, espacio, porque es constituida por hombres y mujeres de carne y hueso que en su materialidad corporal no pueden prescindir del agua, de la tierra, del aire y del fuego. El hecho de que los hombres y mujeres sean seres que hacen Historia y Cultura, es decir, que son animales simbólicos, esto, no los hace dejar de ser materia viva (PORTO-GONÇALVES, 2012b, p. 26).

La contribución de Carlos a la lectura sobre la Amazonía, o las Amazonías (PORTO-GONÇALVES, 2001, 2003, 2015a, 2017a, 2017b), es, tal vez, la mejor expresión del modo cómo estos diversos tiempos se organizan contemporáneamente y se relacionan en la construcción de una interpretación sobre el espacio. En esa lectura, primero está la constatación, venida de Aziz Ab'Sáber (1977), de que es sólo con el aumento de la pluviosidad en el planeta, después de la última glaciación, que eso que hoy conocemos como Amazonía se hace una realidad. La segunda constatación viene de la arqueología, esta es, que han existido pueblos en esta región, incluso, antes de ella convertirse en selva. La tercera constatación viene de los trabajos de Posey y Balée (1989), quienes, al percibir en la Amazonía plantas domesticadas, bosques plantados, suelos de tierra negra, vinculan la diversificación ecológica a la diversidad étnica de esa región. Así, es por el encuentro entre estas tres lecturas y entre estos diversos tiempos que la Amazonía será pensada como patrimonio biocultural de sus pueblos (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES, MICHELOTTI, 2021).

la segunda entrada en la reflexión sobre la geograficidad de la historia ofrecida por Carlos será el continuo ejercicio, por él realizado, de reposicionar espacialmente los marcos históricos o, por mejor decir, de desplazar los espacios a partir de los cuales la historia fue colonialmente contada para, así, pluralizar las voces territoriales, capaces de interferir en nuestras narrativas históricas. Mediante esta intención, Carlos cuestiona la centralidad colonial dada a las revoluciones francesa y americana por la teoría social crítica, en detrimento de la revolución haitiana, siempre en el sentido de que, descolonizar el pensamiento es ser capaz de construir otras marcas y otros marcos:

> Al contrario de los libros de historia que, eurocéntricamente, hablan de la historia de la libertad a partir de la Revolución Francesa o de la Revolución Americana o, aún, de los presupuestos del Iluminismo, fue en Haiti donde, por primera vez, se intentó la libertad para todos, independientemente de si se era blanco y europeo (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3-4).

Otro reposicionamiento espacial de marcos históricos sugerido por Carlos, en diálogo con las teorías de la moderno-colonialidad, es el reconocimiento del lugar de la América/Abya Yala en la constitución del sistema-mundo moderno-colonial, lo que demuestra que la centralidad europea en este sistema, fundamentalmente a partir de 1492, transcurre de la expropiación de nuestro continente, que ni nombre propio puede tener hasta la reivindicación de los pueblos originarios de llamarnos como Abya Yala, que en lengua del pueblo Kuna, originario del norte de Colombia significa “Tierra madura”, “Tierra Viva” o, “Tierra en florecimiento” (PORTO-GONÇALVES, 2009).

En *Horizontes Amazónicos: para repensar a Brasil y el mundo*, junto a Fernando Michelotti, también intentamos tensionar los marcos históricos coloniales inventados para la Amazonía, pensando la expansión/invasión capitalista en la región como una guerra histórica contra la vida, entendiendo que para eso, urge “pensar/sentir la historia y la geografía a contrapelo, para así interrumpir el cortejo de los vencedores, encadenar escombros y fragmentos, sacando brillo de los objetos, para conseguir ver ruínas donde, a veces, sólo se ven grandes construcciones” (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 83).

Hay otro reposicionamiento fundamental construido por Carlos que necesita ser resaltado por la importancia global de su interpretación, esto es, la proposición de un desplazamiento espacial de los marcos históricos de la izquierda occidental. En este contexto, mientras la caída del muro de Berlin recibía una máxima atención y un conjunto de interpretaciones en el campo de las humanidades, pocos fueron los intelectuales que percibieron que, en ese mismo contexto, eclosionaban luchas sociales indígenas desde América Latina, reivindicando no la libertad, igualdad y fraternidad, marcos de la Revolución Francesa, sino “territorio, vida y dignidad”, insígnia que será pensada por Carlos como la emergencia de un otro marco

histórico, geográficamente pensado desde el sur global, fundamental para la comprensión de las luchas sociales contemporáneas y para la descolonización de las izquierdas occidentales (PORTO-GONÇALVES, 2015b).

La tercera entrada en el debate sobre la geograficidad de la historia construida por Carlos Walter, se constituye en el modo como él vislumbra futuros posibles a partir del espacio o, en otros términos, cómo él desplaza los centros geográficos y epistemológicos hacia la formulación de agendas de transformación social a partir de la inmersión en saberes/haceres, necesariamente espaciales y territoriales, que todavía diversifican al mundo. Esta inmersión es, también, un modo de pensar la geograficidad de la historia, es por lo que finalmente Carlos ve emerger horizontes reales de transformación. He aquí un modo muy particular de diálogo con el marxismo que, al tiempo que se nutre de su crítica a la economía política capitalista, no deja de apuntar hacia los límites de su filosofía de la historia o, de otra manera:

> (…) no se construye un mundo diferente solamente haciendo la necesaria crítica al capitalismo, pero si mediante otros horizontes de sentido para la vida que, necesariamente, habrán de surgir de la cultura de afirmación de esos grupos/clases sociales en situación de subalternización/opresión/explotación en sus luchas por superar esa condición. Por eso, la crítica al capitalismo y a la colonialidad que emana de la re-existencia de los amazónidas, que unen resistencia a la existencia. Hay que buscar en la existencia histórica de esos grupos/clases sociales las fuentes de inspiración. La crítica al capitalismo, que Marx tanto inspira, no es suficiente para la construcción de una otra sociedad que siempre habrá de emerger de las experiencias y de las historias de cada pueblo, comunidad, clase/grupo social. En fin, no esperemos de Marx aquello que él no nos puede dar y que sólo puede emerger de la cosmopolítica de los grupos/clases sociales en lucha (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 262).

El capitalismo, en este sentido, está anclado en una manera de pensar, producir, representar y apropiarse del mundo, organizada por una racionalidad refractaria al sistema vivo que nos alberga: la tierra. No viene de las experiencias territoriales arraigadas a esa racionalidad otros horizontes de transformación, de allí la insistencia de Carlos en hacernos escuchar otras matrices de racionalidad, otras territorialidades producidas milenariamente a partir de una otra relación con el sistema vivo que es la tierra. Nuevamente, el encuentro con la Amazonía es fundamental y, no sin razón escribimos juntos un libro que tiene los “horizontes amazónicos” en su título.

Además, es aproximándose y escuchando los saberes/haceres de los grupos/pueblos/clases sociales/etnias/nacionalidades en lucha por su existencia territorial y en re-existencia a los procesos de territorialización capitalistas, que Carlos percibe la emergencia de otras agendas políticas capaces de producir transformaciones. Es, por tanto, por la inmersión en la ancestralidad de esos saberes/haceres territoriales que Carlos encuentra otros horizontes éticos y de sentido para la vida, lo que él hace es aproximarse a las ideas de alguién con quien convivió en procesos decisivos de lucha, como Ailton Krenak (2022) y su futuro ancestral.

Por lo tanto, en las formas por las cuales Carlos propone una geograficidad de la historia, hay un continuo ejercicio de descolonización del conocimiento, ya sea por la consideración de la pluralidad de tiempos históricos, geológicos-geomorfológicos y arqueológicos en la construcción de la interpretación sobre el espacio, o ya sea por el reposicionamiento espacial de los marcos históricos o, todavía, por la inmersión en los saberes/haceres ancestrales de donde emergen horizontes de transformación. Estas formas, en conjunto, también son puentes a los territorios ancestrales.

LA GENEROSIDAD Y EL OPTIMISMO COMO ACTITUDES EPISTÉMICAS

Un río no deja de ser un río cuando confluye con otro río. Él sigue en su esencia. Esta es la grandeza de la confluencia.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

En Brasil, hay el nordestino, el surista y el nordista, pero no hay el sudestino, ni el centro-oestista. Al final, el sudeste es el centro y, como tal, no es parte.

¡Es el todo!

Carlos Walter Porto-Gonçalves

La construcción intelectual de Carlos Walter Porto-Gonçalves no produce un abismo entre lo que se acoge en el pensamiento y lo que se hace de la experiencia de vida, hasta porque, para él, pensar es siempre sentipensar con el territorio, por eso, sus geo-grafías, lejos de tener el sentido de crear montañas de teorías inhertes e inocuos ejercícios de erudición, tienen el sentido de transformarse en filosofías de vida, geografias existenciales o, dicho de otro modo, su ejercicio intelectual es la forma de cómo el lenguaje acoge experiencias territoriales transformadoras por él vivenciadas cotidianamente.

Carlos, por tanto, construye su trabajo intelectual desde el ejercicio de estar próximo a las experiencias sociales que aún consiguen construir modos de existencia que nos distancian de la racionalidad capitalista y, así, sus contactos académicos, lejos de respetar jerarquías universitarias y relaciones de poder internas de este campo, se construyen a partir de la proximidad con las luchas sociales y las situaciones de conflicto social.

Carlos puso en claro, lo expresado en su *Descaminos del Medio Ambiente*, en el que “toda cultura es un sin sentido que hace sentido para las gentes que en ella viven” (PORTO-GONÇALVES, 1989, p. 96) y, por eso, antes de producir cualquier análisis o interpretación apresurada acerca de otros territorios, se debe escuchar las voces que pueden hacer al sin sentido ganar sentido. Es mediante este ejercicio de escucha que, a diferencia de la mayoría de los intelectuales, no sólo de la Geografía y de los que se sitúan en el centro sudestino del conocimiento en Brasil, Carlos Walter tiene la preocupación de construir interpretaciones con aquellos que escucha, con aquellos que conviven más de cerca con las diferencias o, incluso, con aquellos que están en los *fronts* de batalla en diversas situaciones de conflicto.

La afirmación que se expresa en el epígrafe de esta sección demuestra la existencia de una geopolítica del conocimiento, que jerarquiza las relaciones entre regiones en términos de circulación del saber; sobre todo, con la invención de un centro al pensamiento sobre Brasil. En relación a esta jerarquía, Carlos, nuevamente está a contracorriente y no son pocos sus trabajos escritos en coautoría con intelectuales de diversas regiones de Brasil, y de diversos países de América Latina, así como no son pocos sus trabajos escritos, por ejemplo, con líderes sociales y representantes de entidades de mediación política.

Detrás de esta facilidad de construcción conjunta, hay tres actitudes epistémicas: la primera es el establecimiento de una relación horizontal entre distintos saberes; la segunda es la crítica a las prácticas de extractivismo epistémico, tan comunes en la universidad del centro sudestino del saber geográfico; y la tercera, es la preocupación de la construcción del conocimiento con los territorios y nunca solo sobre los territorios.

Esta claridad acerca de la geopolítica del conocimiento, hace de la generosidad de Carlos Walter una actitud epistêmica, toda vez que ella se nutre de la necesidad de descolonización del conocimiento. Además de la generosidad, el optimismo también es otra actitud epistémica que Carlos carga consigo en sus textos, conferencias, charlas... La proximidad con otros modos de existencia, que demuestran que es posible todavía un hacer diferente, hacen del pensar de Carlos un ejercicio de escuchar horizontes de transformación. Cada territorialidad, cada cosmología, cada modo de existencia es visto en su potencia de transformación, lo que

no quita la contundencia crítica a sus análisis, sino que le garantiza abrir posibilidades, hacer hablar otras sensibilidades, proyectar otros sentidos y horizontes a la vida.

El optimismo, así como la generosidad, lejos de ser un modo de rechazar la crítica, es su modo de acoger la contundencia de la crítica que viene de la experiencia con otros mundos posibles; de allí el por qué aqui resaltamos su carácter de actitud epistémica. Estas actitudes intelectuales son, también, puentes a los territorios ancestrales.

COMIENZO, MEDIO Y COMIENZO

Nosotros somos el cominezo, el medio y el comienzo. Nuestras trayectorias nos mueven, nuestra ancestralidad nos guia.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

No hay palabras finales posibles para una existencia ancestral, por eso tomamos prestado de Antônio Bispo dos Santos (2023) el título de esta última sección: *comienzo, medio y comienzo*. Cada uno de los siete puentes recorridos por este ensayo fue para retornar al comienzo: Carlos Walter Porto-Gonçalves, morada de palabras, sonidos, silencios, morada de experiencias, complicidades y generosidades, morada que hace morada en otros seres.

Carlos Walter sentipiensa con muchos territorios y territorialidades a partir de las diversas situaciones de conflicto social con las que se compromete, a partir de la pasión de la tierra (PORTO-GONÇALVES, 1984), por eso construye geo-grafías que caminan con y no contra los tiempos de la reproducción de la vida, con y no contra la incompletud de los seres, con y no contra las muchas fuerzas que grafían la tierra.

En la proximidad con saberes, historias y geografías que postergan el fin del mundo, como diría Krenak (2019), es con optimismo y generosidad que él hace de su existencia una forma de construir puentes entre el mundo ascético de la universidad y territorios ancestrales, que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta. Sus puentes son gritos de alerta, así como caminos para la descolonización del conocimiento. Sus geo-grafías son maneras de politizar el presente apuntando a lo que le es intolerable, pero también, a lo que aún lo alimenta de futuro ancestral. Son, em fin, horizontes éticos, modos de existencia.

Carlos construye su existencia por la relación viva con energías ancestrales que emergen de territorialidad en lucha por vida, por dignidad, por territorio. Por eso, sus geo-grafías son puentes a esas energías, o para hacer justicia al título de este ensayo, son geo-grafías ancestrales, hechas de sabidurías, memorias, reflexiones, descolonizaciones, horizontes éticos y políticos que resguardan lo que aún nos hace vivos.

BIBLIOGRAFÍA

AB'SABER, A. N. (1977). Os domínios morfoclimáticos na América do Sul: primeira aproximação. *Revista Geomorfologia*, São Paulo, n. 52, p. 1-22.

ACOSTA, A. (2016). *O bem viver*: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante.

BISPO DOS SANTOS, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA.

BRUM, E.; RODRIGUEZ-GARAVITO, C. (2023). Por um mundo mais-que-humane. *Sumauma*, [*s. l.*]. Disponível em: https://sumauma.com/por-um-mundo-mais-que-humano/. Acessado em: 27 fev. 2024.

DUSSEL, E. (1977). *Filosofia na América Latina*: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola.

ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA Editorial/Editor.

ESCOBAR, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Desenvolvimento & Meio Ambiente*, v. 35, p. 89-100.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Desco*, Lima. Disponível em: https://dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5490/resource_files/4.El_buen_vivir_mas_all%C3%A1_del_desarrollo.pdf?v=63736017044. Acessado em: 10 jan. 2024.

KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

LANDER, E. (org.). (2005). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso.

LEFEBVRE, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

LEFF, E. (2009). Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 34, n. 3, p. 17-24.

MALDONADO-TORRES, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (org.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, p. 127-168.

MALHEIRO, B.; PORTO-GONÇALVES, C. W.; MICHELOTTI, F. *Horizontes Amazônicos*: para repensar o Brasil e o mundo. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular.

MATURANA, H.; VARELA, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis*: la organización de lo vivo. Santiago – Chile: Editorial Universitário.

NEVES, E. G. (2022). *Sob os tempos do equinócio*: oito mil anos de história da Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1984). *Paixão da Terra*: ensaios críticos de Ecologia e Geografia. 1. ed. Rio de Janeiro: Socii.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (1989). *Os (Des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2001). *Amazônia, amazônias*. São Paulo: Contexto.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002a). Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, A. E.; SADER, E. (org.). *La guerra infinita*: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: Clacso, p. 217-256.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002b). O latifúndio genético e a r-existência indígeno-camponesa. *GEOgraphia*, Niterói, v. 8, p. 39-60.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista). 2. ed. Brasília: Edições Ibama.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2004). *O desafio ambiental*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Record.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2005). A colonialidade do saber. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, p. 3-5.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006). De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *GEOgraphia*, Niterói, ano VIII, n. 16, p. 41-55.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2008). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2009). Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 20, p. 25-30.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2011). O Espírito de Cochabamba: a reapropriação social da natureza. *Comunicação & Política*, Porto Alegre, v. 29, p. 104-124.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2012a). A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n.1, p.16-50.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2012b). *A reinvenção dos territórios na América Latina Abya Yala*. Cidade Do México: Universidade Autônoma do México.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015a). Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição à ecologia política da região. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [*s. l.*], v. 107, p. 63-89.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015b). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola. *Polis*, Santiago, v. 14, p. 237-251.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017a). *Amazônia - encruzilhada civilizatória*: tensões territoriais em curso. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017b). De utopias e de Topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na américa latina/abya yala). *Geographia Opportuno Tempore*, Londrina, v. 3, p. 10-58.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; LEFF, E. (2015). Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 65-88.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; ROCHA, P. H.; TRINDADE, H. (2022). Uma geografia decolonial da pandemia: um olhar sobre o ano de 2020. *Ensaios de Geografia*, Niterói, v. 9, n. 19, p. 39-65.

POSEY, D. A.; BALÉE, W. (ed.). (1989). Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. *Advances in Economic Botany*. New York, v. 1.

QUIJANO, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-130.

QUINTERO WEIR, J. A. (2019). *Fazer comunidade*: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela. Porto Alegre: Deriva.

SANTOS, M. (1996). *A natureza do espaço*: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec.

SANTOS, M. (2004). *Pensando o espaço do homem*. 5. ed. São Paulo: EDUSP.

SEGATO, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131.

THOMPSON, E. P. (1981). *A miséria da teoria ou um planetário de erros*: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. (2015). *A memória biocultural*: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular.

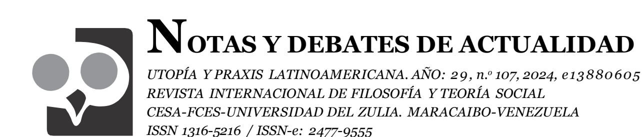
VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.

WALSH, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insrgencias político-epistêmicas de refundar el estado. *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, v. 8, p. 131-152.

BIODATA

Bruno MALHEIRO: Profesor de la Universidad Federal del Sur y Sureste de Pará (UNIFESSPA) y del Programa de Pos-Grado en Geografía (PPGG) de la Universidad del Estado de Pará (UEPA). Coordinador del Laboratorio de Estudios en Territorios, Interculturalidad y Re-Existencia en la Amazonía (LaTierra), autor de *Geografias del Bolsonarismo: entre la expansión de las commodities, del negacionismo y de la fé evangélica en Brasil* (Amazonía Latitud Press, 2023), coautor de *Horizontes Amazónicos: para repensar el Brasil y el mundo* (Expresión Popular/Rosa Luxemburgo, 2021) y guionista de "Pisar Suavemente en la Terra" (Amazonía Latitud Filmes, 2022).





NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880605
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Carlos Walter Porto Gonçalves: amigo imprescindible de la vida

Carlos Walter Porto Gonçalves: essential friend of life

Enrique LEFF
enrique.leff@yahoo.com
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880605

RESUMEN

El presente texto no se propone como lo que, estrictamente, suele ser considerado un artículo académico pues, su objetivo fundamental es ofrecer un sentido reconocimiento intelectual, académico, de respeto y profundo afecto a la trayectoria académica e intelectual, pero, por sobre todo, al siempre hermanado espíritu que Carlos Walter Porto-Gonçalves compartía con todos aquellos otros (intelectuales, académicos, pueblos y/o comunidades en lucha), que igualmente corporizaba como parte de su propia r-existencia en tanto expresión de su irreductible vinculación y lucha por la vida. Por ello, el texto sigue el recorrido de una relación académica-intelectual-política y de amistad, marcada por encuentros, conversaciones, compartires, debates y creaciones en las que ambos aprendimos a profundizar en la lucha por la sostenibilidad de la vida de todos.

Palabras clave: Reconocimiento, intelectual, afectivo, trayectoria académica, Carlos Walter Porto Gonçalves.

ABSTRACT

This text is not proposed as what, strictly, is usually considered an academic article, since its fundamental objective is to offer a sense of intellectual and academic recognition, of respect and deep affection for the academic and intellectual career, but, above all, to the always twinned spirit that Carlos Walter Porto-Gonçalves shared with all those others (intellectuals, academics, peoples and/or communities in struggle), which he also embodied as part of his own r-existence as an expression of his irreducible connection and struggle for life. For this reason, the text follows the journey of an academic-intellectual-political relationship and friendship, marked by meetings, conversations, sharing, debates and creations in which we both learned to deepen the fight for the sustainability of everyone's life.

Keywords: Recognition, intellectual, affective, academic career, Carlos Walter Porto Gonçalves.

Recibido: 25-07-2024 ● Aceptado: 27-08-2024

Se ha ido prematuramente de este mundo un ser humano excepcional, con quien entretejimos en textos compartidos los pensamientos convergentes de nuestro común compromiso con la vida. Por ello, yo no podría hablar de Carlos Walter tan sólo como un colega al que siempre he admirado, sino como el amigo imprescindible de la vida. Carlos Walter no sólo fue un pensador radical en el sentido de ir siempre a la raíz de los problemas sociales, sino un ser humano imbuido de una ética de vida que lo llevó siempre a pensar la cuestión socioambiental desde su responsabilidad con las comunidades territoriales—de los pueblos amazónidas y de los cerrados; de los Pueblos de la Tierra con quienes fungía como su "intelectual orgánico", como uno de ellos. Forjado académica y políticamente en el linaje de insignes geógrafos y antropólogos brasileños como Josué de Castro, Milton Santos o Darcy Ribeiro, Carlos Walter se identificó desde temprana edad con las luchas de los seringueiros y de su líder político e intelectual Chico Mendes. Carlos Walter no cesaba de afirmar, citando a Luis Macas—fundador de la CONAIE y del Movimiento Pachakutik en Ecuador—, que las luchas de los pueblos son luchas epistémicas y políticas. Para Carlos, su función como pensador crítico solo tenía sentido cuando estaba comprometido con los procesos de emancipación de los pueblos y comunidades del Abya Yala.

Fue bajo la inspiración de Chico Mendes y de las luchas de los seringueiros que llevaron a la institución de las reservas extractivistas en el Estado de Acre en Brasil, que Carlos Walter dedicó su tesis doctoral al análisis y relato de la reivindicación de los derechos laborales de los trabajadores del caucho, hasta la fundación de sus reservas extractivistas, como un modo sustentable de producción de vida que habría de constituirse en ejemplo emblemático de una verdadera bioeconomía, fundada en la productividad neguentrópica de los ecosistemas amazónicos. Este estudio fue publicado con el título *Geografando nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista).* Brasília: Edições IBAMA, 2003.

De entre los colegas y amigos con quienes juntos hemos forjado el Pensamiento Ambiental Latinoamericano y fundado la Ecología Política de América Latina, Carlos Walter es con quien de manera más concreta entretejimos nuestras ideas en textos compartidos. Estos no sólo han quedado impresos en un par de artículos publicados en coautoría; el espíritu de nuestra complicidad ha quedado inscrito en muchas otras publicaciones. Su gran estudio sobre la territorialidad seringueira fue publicado en español por Siglo XXI Editores con el título *Geo-grafías: movimentos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidade*, en 2001, antes incluso que lo fuera en portugués, en la serie "Ambiente y Democracia" que recién había fundado, siendo así ampliamente difundido como una obra emblemática del socioambientalismo latinoamericano.

Tuve el privilegio de prologar el libro, dando inicio a una larga y fructífera solidaridad político-intelectual. En dicho texto escribí: "El libro que tiene el lector en sus manos no es un 'estudio de caso'. La *geo-grafía* que nos ofrece el autor es una construcción teórica comprometida: testimonio de una reflexión compartida al lado de los *seringueiros* en la selva amazónica de Brasil; de un movimiento por la reafirmación de sus identidades y de una estrategia de manejo sustentable de la naturaleza con la cual han convivido y co-evolucionado por más de un siglo, transformándola a través de prácticas en las cuales hoy se configura un nuevo proyecto productivo, cultural y político".

Previamente, Carlos Walter había publicado *Os (des)caminhos do meio ambiente* (São Paulo: Contexto, 1989) y *Amazônia, Amazônias* (São Paulo: Contexto, 2001), donde ya destacaba su visión de un nuevo cosmopolitanismo pensado como la construcción de un mundo "hecho de muchos mundos", bajo el principio de que no hay territorios sin culturas que los habitan. En la dedicatoria que me ofreció en este libro dejó inscrito: "*Para que compreendamos a Amazônia a partir dos amazônidas. A final, sob aquela imensa floresta habitam múltiplas diversidades culturais*". Carlos habría de extrapolar ese principio fundamental de diversidad bio-eco-cultural en sus obras posteriores; de manera ejemplar en *O Desafio Ambiental*, publicado en 2004 por la Editora Record en una serie de textos organizado por Emir Sader que buscaban responder a la pregunta "*Os porqués da desorden mundial*", y en *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*, también publicado por la Editora Record en 2006.

Para la difusión de ese libro, escribí en la portada:

> Neste livro, Carlos Walter Porto Gonçalves, exponente máximo de ecologia política e da geografia ambiental no Brasil e na América Latina, desentranha a natureza da globalização, do discurso e das politicas neoliberais e da racionalidade econômica que têm levado à desnaturalização da própria natureza. O livro mostra as estratégias do poder que estão em jogo na geopolítica da biodiversidade e do desenvolvimento sustentável, além de novas formas de dominação que no só prolongam e intensificam os processos anteriores de apropriação destrutiva da natureza como, ao desvalorizá-la dentro dos códigos do mercado globalizado, levam à destruição de sua organização ecológica [...] o autor elabora um conceito de território—ou melhor, de territorialidade—no qual se arraigam as bases ecológicas e os sentidos existenciais que orientam a construção de outros mundos possíveis, de um mundo sustentável feito de muitos mundos....

En el alma de Carlos Walter anidaba un rasgo de personalidad poco común en las relaciones humanas dentro del mundo académico: su inconmensurable generosidad intelectual. Una vez que empezaron a ser traducidos y publicados mis libros en Brasil (*Ecología, Capital y Cultura*, Blumenau: Edifurb, 2000 y *Epistemologia Ambiental*, Sao Paulo: Cortez Editora, 2001), Carlos Walter asumió con un celo inusitado, como si fuera un proyecto personal, la publicación subsecuente de mis nuevos libros. Carlos me llevó de la mano a una cita por él concertada con Andreia Amaral para la publicación de mi libro *Racionalidade Ambiental* por Civilizaçao Brasileira en 2006. Asimismo, realizó la revisión técnica de la reedición de *Ecología, Capital y Cultura*, esta vez con el subtítulo "A Territorializaçao da Racionalidade Ambiental" en 2009)—cuyo título ya condensa nuestras complicidades conceptuales—, y más adelante la revisión técnica de *A Aposta pela Vida*, en 2016, ambos libros publicados por Vozes Editora.

No podría reproducir aquí, y menos olvidar, nuestros infinitos intercambios e incansables conversaciones para encontrar las palabras más apropiadas y los conceptos más justos, que hicieron de estas traducciones al portugués textos consistentemente claros para sus lectores. Nunca tuve de otro colega una crítica más aguda y respetuosa. El cariño que siempre me expresó estaba en el corazón mismo de la responsabilidad intelectual que compartimos con el sentido de los conceptos y las consecuencias de las ideas en las luchas socioambientales.

Pero, más allá de la seriedad y solidaridad con la que cumplía con estas tareas intelectuales, el espíritu de Carlos Walter se ha filtrado y arraigado en las comunidades territoriales de Brasil, expandiéndose por toda América Latina. Su presencia y su agudo pensamiento crítico iluminaron los momentos fundacionales y los trayectos de la ecología política latinoamericana. Imposible olvidar su presencia en el seminario *Ética del Desarrollo Sustentable,* organizado por la Red de Formación Ambiental del PNUMA en mayo de 2002, del cual surgió el *Manifiesto por la Vida*, o el Seminario Internacional *La Transición Hacia el Desarrollo Sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, realizado días después en la Ciudad de México, del que habríamos de publicar el texto "a 4 cabezas y ocho manos": Leff, E., A. Argueta, E. Boege y C.W. Porto Gonçalves, (2002) "Más Allá del Desarrollo Sostenible. La Construcción de una Racionalidad Ambiental para la Sustentabilidad. Una visión desde América Latina", en el libro *La Transición Hacia el Desarrollo Sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, Serie Pensamiento Ambiental Latinoamericano No. 6, PNUMA/INE-SEMARNAT/UAM, México. De ese texto derivó la redacción de un artículo en coautoría para la Enciclopedia of Life Support Systems de UNESCO en 2013, el cual fue publicado de manera definitiva en 2015 como Porto-Gonçalves, C.W. y E. Leff, "Political Ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality", en el dossier temático "Pensamento Ambiental Latino-americano: movimentos sociais e territórios de vida", *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35, Programa de Pós-Graduação de Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná (Curitiba-Paraná-Brasil).

En ese mismo año de 2002 habríamos de encontrarnos en el Encuentro de CLACSO en Guadalajara, Jalisco, México, donde nuestros textos abrieron el debate socioambiental en este importante espacio de las ciencias sociales. En la sección “Límites y desafíos de la dominación hegemónica” del libro compilado por Ana Esther Ceceña y Emir Sader, *La Guerra Infinita. Hegemonía y Terror Mundial*, se publicaron nuestros textos: “La nueva geopolítica de la globalización económico-ecológica: la mercantilización del ambiente y la reapropriación social de la naturaleza” de Enrique Leff, y “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, de Carlos Walter Porto Gonçalves. Asimismo, la presencia de Carlos fue imprescindible en el seminario fundacional del Grupo de Trabajo de Ecología Política de CLACSO en Panamá en 2003.

En varias ocasiones Carlos viajó a México para inseminar nuevos espacios académico-políticos. Entre ellos cabe recordar su participación en seminarios organizados por la maestría en educación ambiental de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde en octubre de 2014 ofreció la conferencia magistral “Territorialidades en la sociedad contemporánea. Re-configuraciones y resistencias”, y la conferencia “La ecología política en América Latina: movimientos de re-existencia y procesos de re-territorialización”, en el Seminario Internacional: *La Crisis Ambiental desde la Perspectiva de las Ciencias Sociales. Construyendo Sociedades Sustentables desde el Sur,* en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Aprovechando sus visitas a México para participar en estos eventos académicos, Carlos viajó a Chiapas movido por su interés de conocer de cerca los caracoles zapatistas, siguiendo esa vocación tan suya de estar cerca de los movimientos socioambientales. No es casual que haya sido en la *revista Chiapas*, donde por primera vez imprimiera en un texto suyo el concepto de *rexistencia*: “Latifundios genéticos y r-existencia indígena”, *Revista Chiapas* 14: 7-30, 2002. De esos viajes y encuentros ha dejado Carlos Walter una huella indeleble en las luchas y procesos de emancipación de los pueblos indígenas de México. Ejemplo de ello es el libro *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio con los pies sobre la tierra*, coordinado por Armando Bartra, Carlos Walter Porto Gonçalves y Milson Betancourt, publicado por la UAM-Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades/ITACA y presentado en agosto de 2016 en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), donde dictó la conferencia inaugural de la 6a generación de la Maestría en Educación Ambiental. En esa ocasión trajo a México la versión portuguesa de “Ética de la Liberación” de Enrique Dussel (en ese momento rector de la UACM), cuya edición fue promovida por Carlos Walter. En 2020 participó en el Coloquio Virtual “Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno. Reflexiones en el contexto de la pandemia de COVID-19”, organizado por la Academia de Cultura Científica y Humanística de la UACM. Su última presencia en México fue en 2021, cuando participó de manera virtual en el seminario “Ecología política, sufrimiento socio ambiental y acción política”, convocado por la Universidad Autónoma de Hidalgo, publicado por CLACSO: https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=3192&c=5.

Algo que caracterizaba la personalidad del intelectual comprometido con los movimientos sociales, era el sentido político fuerte y radical que Carlos Walter asignaba a los conceptos. Más allá de un prurito de exquisitez intelectual, él creía fervientemente en que todo concepto está cargado de intención política. Diríase que en él latía un espíritu foucaultiano, en el sentido de vivir las relaciones de poder que se entretejen en el saber. No recuerdo una conferencia suya en la que en algún punto no volviera sobre el sentido originario de la polis griega.

Su agudeza en el uso de los significantes lo llevó a engancharse apasionadamente con la traducción más correcta posible de la diferencia significativa entre “sustentabilidad” y “sostenibilidad”—que se confunden en el término anglosajón de “sustainability” y la noción de “sustentável” en portugués—que consideraba fundamental para deconstruir el discurso del desarrollo sustentable/sostenible, que no es claramente traducible al portugués como sustentável/sustentado—y que habría de llevarnos a escudriñar los sentidos del territorio: los procesos de territorialización de racionalidades, imaginarios y prácticas como la invención de nuevas identidades colectivas como diferentes territorialidades.

Carlos Walter gozaba como un niño con el juego de palabras—por ejemplo, "los saberes y los sabores de la vida"—, no sólo en un sentido lúdico y gastronómico—recuerdo con nostálgico placer nuestras imprescindibles degustaciones de *bacalhau* en Seu Antonio cada vez que nos encontramos en Niteroi, o de los chiles en nogada en la Fonda de Santo Domingo en los viajes de Carlos a México—, sino en el de la más profunda responsabilidad humana con la potencialidad emancipadora del concepto y la palabra.

El mejor ejemplo de la fecundidad de nuestros diálogos que se fue tejiendo a lo largo de nuestra vital amistad quedó registrado en una bellísima carta que me escribiera Carlos—a mano—el 26 de marzo de 1999, que refleja de manera diáfana el espíritu de este excepcional ser humano, la cual reproduzco *in extenso* traducida al español:

> Estimado e imprescindible Enrique
>
> Ayer recibí tu libro [se refiere a *Saber Ambiental*, en su primera edición de 1998 en español] ayer, día 25. En la noche te envié un mensaje electrónico, luego de haber leído los dos primeros capítulos y el índice general de la obra y haberme certificado de su enorme significación filosófico-política. El capítulo 20 "Habitat-habitar" me llamó la atención, por el juego de palabras, a lo que es típico de quien no le gusta bromear con las palabras, puesto que significa que toma las palabras "al pie de la letra", o sea, que las toma en serio, con la profundidad que el decir, que el hablar requiere. Antiguamente se decía que se era un hombre de palabra, que se tenía orgullo de la palabra empeñada, "palabra honorable". Los medios banalizaron la palabra, la mediocrizó (es hora de crearnos la palabra "mediocridad" para expresar la banalización de las palabras, eso es, la banalización de los sentidos que promueven los medios. De allí la importancia de recuperar la capacidad de resignificar, destacando el "sign" que está dentro de todo de-sign-ar, re-sign-ificar. En fin, estamos creando sentido.
>
> Cual no sería mi sorpresa al anticipar la lectura del capítulo 20 y reconocer un diálogo íntimo con lo que vengo proponiendo en mis investigaciones y reflexiones. No resistí escribirte inmediatamente, y de manera manuscrita, hábito que se pierde con las peligrosas facilidades del confort de la velocidad. En tiempo: la velocidad es una categoría política. Es tiempo condensado. Es supresión del espacio. Es el olvido de la diferencia. Por eso se afirma que "Time is money", cuando una racionalidad no-económica—una racionalidad ambiental (ecológica, social, cultural y autogestionaria)—diría que "Tiempo es riqueza" y no tiempo es dinero. Pues si el tiempo es riqueza, se es más rico cuando se dispone de más tiempo, porque el tiempo mismo es riqueza. Cuando se dice que el tiempo es dinero, el tiempo queda subsumido en tanto que cantidad abstracta y pierde su riqueza efectiva. Por eso nadie tiene tiempo en las sociedades regidas por la racionalidad instrumental-productivista-económica. Tanto avance tecnológico dejó a todos sin tiempo para nada. La diferencia cualitativa se da en cuanto a la singularidad del espacio-contexto-socio-cultural específico. Los campesinos e indígenas son ricos porque no tienen tiempo, solo intercambio cultural territorializado, hábitat/habitado – espacio propio (territorio).
>
> Vuelvo al hábitat/habitar. Que bello capítulo! Con todos los riesgos de la osadía- Por ejemplo, en la página 246 afirmas "el hábitat es el sustantivo (pasivo) que soporta al verbo (acción de) habitar". Me gustaría proponer que "el hábitat", el espacio concreto de nuestro día a día, está constituido por objetos ellos mismos impregnados de intencionalidad, lo que implica que ellos actúan, y no son meramente pasivos. Me parece que la formulación en el epígrafe no está a la altura del alto nivel del artículo como un todo. Creo que la tradición hegeliana aún se mantiene fuerte en todos nosotros (el espacio como soporte de la historia). Pienso que es más que eso: el espacio carga a la historia que lo carga (o el espacio lleva a la historia que lo lleva). De este modo, el espacio, o el hábitat, no sería pasivo. Él tiene vida (en los dos sentidos, o en los sentidos múltiples que comporta la palabra vida). Es una categoría densa, interna a la propia sociedad que está imbuida en el hábitat.

Como ves Leff, te escribo como una forma de expresar mi cariño por ti y por las ideas que compartimos. Es una forma de amor. Por eso va con las marcas de las manos y no por email. Es un escrito sentido. En ella yo habito con los trazos aún mal definidos. Tal como la vida.

Con un fuerte abrazo de

Carlos Walter

Este texto condensa el alma de ese gran pensador-activista, Carlos Walter Porto Gonçalves. Allí queda expresado, a través de la mano y desde el corazón, su comprometida pasión por la vida a través de la palabra empeñada, de la escritura cuidadosa y la crítica siempre positiva, amable y delicada, fina y rigurosa, en la que se fueron entramando nuestros textos a lo largo de la vida.

En esa vena, habiendo surgido en nuestras conversaciones el tema de la ontología existencial del *Dasein*, derivado de mis lecturas primeras de Heidegger, y con la mira puesta en las estrategias de emancipación de los pueblos y comunidades de los territorios brasileños, no tardó Carlos en conjugar los términos y reformular sus luchas de resistencia como procesos de "*rexistencia*". Así lo dejó asentado de manera original desde 2002, convirtiéndose en un *dictum* que se ha plasmado en nuestros textos subsecuentes en el campo de la ecología política y como una categoría fundamental del campo de la ontología política. Estas nuevas categorías resuenan y animan hoy los procesos emergentes de defensa de los territorios ancestrales de los Pueblos de la Tierra, sus movimientos de emancipación comprendidos como procesos de *rexistencia de la vida*. Allí ha quedado inscrito para siempre en la historia de nuestra Abya Yala el nombre indeleble de mi amigo imprescindible, Carlos Walter Porto Gonçalves.

BIODATA

Enrique LEFF ZIMMERMAN: (México 1946). Economista, sociólogo ambiental, escritor y catedrático mexicano. Considerado como uno de los pensadores ambientales latinoamericanos más importantes. Profesor de Ecología Política y Política Ambiental en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



Código: ut29pr1072024


LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880607
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880607

Colección de libros en homenaje al trigésimo aniversario de la presencia pública del zapatismo chiapaneco

Carlos ALONSO REYNOSO
https://orcid.org/0000-0001-8445-1818
carlosalonsor@gmail.com
Universidad de Guadalajara, México

Jorge ALONSO
https://orcid.org/0000-0003-1765-5559
jalonso@ciesas.edu.mx
Ciesas Occidente, México

LA COLECCIÓN

Personas de diversos puntos de México y el mundo convergieron en la elaboración de 30 libros de bolsillo, de 50 páginas cada uno, en homenaje al zapatismo.[1] Quien promovió esta colección, la doctora Xochitl Leyva, se presentó como trabajadora de ciencias sociales, activista altermundista que desde hace cuatro décadas trabaja de la mano de pueblos, mujeres y personas jóvenes en resistencia de Chiapas, México y Abya Yala. Apuntó que de esa convergencia insurgió la investigación de co-labor. Lola Cubells, desde la Valencia rebelde se presentó como investigadora militante y como parte de la coordinación europea organizadora de la Travesía por la Vida. Todos los libros son excelentes y tienen tras de sí trayectorias muy sólidas. Provienen de plumas de diversos puntos del territorio mexicano y las hay de Chile, Puelmapu; de Estados Unidos y Canadá; de países europeos como España, Francia, Alemania, Reino Unido, Irlanda, Bélgica, Italia, Grecia, Países Bajos, Dinamarca, Bulgaria y Finlandia; también de Sudáfrica; además, de la India, Japón y China. Hubo varios colectivos que compartieron sus reflexiones. Hay autores consagrados como Esteva y Holloway. Se presentan visiones diversas de feminismos como Olivera y Marcos. Quienes escriben lo hacen en forma profesional y comprometida aportando puntos de vista que se van complementando e interpelando. El trabajo editorial tanto digital como impreso estuvo a cargo de equipos que trabajaron intensamente de manera colectiva. Su difusión también ha implicado un arduo esfuerzo en contacto con comunidades zapatistas.

EL CONTEXTO

La colección se abre con un libro que presenta el contexto de las violencias y guerras ante las cuales el movimiento zapatista y las redes neozapatistas se enfrentan en sus luchas contrahegemónicas dadas desde abajo y a la izquierda, que han estado impulsando una globalización de la esperanza y creando alternativas ante los proyectos de horror, muerte y guerras en curso. Históricamente se aborda el tejido de redes, esperanzas y luchas inspiradas en el zapatismo (Leyva, 2021). Otro escrito muestra cómo el zapatismo nacido en Chiapas, siendo un proceso harto complejo, ha transitado por muchas etapas y ajustes con enorme originalidad y capacidad de innovaciones continuas que han sacudido las

[1] - En la bibliografía se encuentra el enlace para bajar y leer cada uno de estos libros. El enlace para acceder a toda la colección es la siguiente: https://alfarozapatista.jkopkutik.org/libros-de-bolsillo/

certezas acostumbradas en torno a la democracia, y ha alumbrado nuevas formas de hacer política para la construcción cotidiana de un mundo donde quepan muchos mundos. Ha sido un movimiento que ha ido rompiendo todos los cercos en los que se le ha pretendido encerrar con acciones y pensamientos que han tenido fuertes repercusiones a nivel planetario. Se resalta que la defensa de la vida ha sido fundamental. Son destacados sus aportes teórico-políticos y organizativos del zapatismo, su vocación colectiva e internacionalista reconstruyendo el poder desde abajo en clave de autonomía (Alonso y Alonso, 2021). Hay un texto que analiza cómo el zapatismo ha sido una brújula civilizatoria, y ha fructificado en muchos lados como semilla rebelde. Se invita a remirar la trascendencia del zapatismo para las luchas de la Europa insumisa, teniendo en cuenta lo imprescindible que ha resultado para navegar hacia un mundo nuevo (Cubells, 2021).

LA AUTONOMÍA

Siendo la autonomía fundamental para el zapatismo, varios de los libros profundizan en su tratamiento. Se plantea que la autonomía condensa la experiencia zapatista que ha demostrado que, no obstante las enormes dificultades y múltiples peligros, es posible la creación de una realidad distinta a la que se impone en el mundo del dinero globalizado. Se hace ver que la autonomía zapatista constituye una de las “utopías reales” anticapitalistas más importantes, más duraderas y más radicales que existen actualmente a escala mundial (Baschet, 2022). Se reflexiona cómo el zapatismo incita a tomar decisiones de manera horizontal. Se destaca la importancia de lo organizativo para la creación y mantenimiento de la autonomía. Se apunta que a partir de esto el zapatismo, sin proponérselo, ha sido inspiración mundial. Los textos llaman la atención de cómo el zapatismo ha ido construyendo una autonomía en resistencia y rebeldía sin contar con las autoridades oficiales, los partidos y la estructura electoral. Se hace ver que la autonomía zapatista es contrapoder y antipoder, enfatizando que el pueblo manda y el gobierno obedece. Además de fundarse en lo que vive el zapatismo, se entra a hacer análisis de cómo ha repercutido en muchos colectivos europeos y se tocan las aristas y contradicciones teniendo en cuenta los logros. Se develan historias de colectivos europeos que se han vuelto zapatistas y cómo la autonomía ha sido clave (Di Stefano, 2022). Muchos escritos llaman la atención de que la construcción de la autonomía es el corazón del movimiento zapatista. Se va mostrando cómo esa construcción autonómica de facto está permeando paulatinamente todas las esferas de la vida zapatista. También se apunta que la comunicación audiovisual de Los Tercios Compas, los “mass media del EZLN”, establece la autonomía mediática zapatista como parte integral de la construcción autonómica viva y holística que envuelve al movimiento entero. Los medios de comunicación zapatista le dan vuelta a la comunicación hegemónica de los “medios de paga”. Se analizan varias de las producciones audiovisuales zapatistas. Se destaca un modo propio de comunicación audiovisual autónoma zapatista. Habría que tener en cuenta la subversión del género del video musical hegemónico que hacen los y las zapatistas, donde se muestra la factibilidad de la construcción de otro mundo posible (Köhler, 2023). Una autora reflexionó en torno a la concatenación de memoria, territorio y autonomía. Enfatiza la defensa de “lo indio” como principio de los valores que da sentido a las formas de hacer buen gobierno. Se resalta el ser indígena y querer continuar siéndolo (Martínez, 2023). Otro libro colectivo indaga la autonomía en el sureste europeo y sus referencias y relaciones con el zapatismo. Se adentra en los movimientos autónomos radicales que han buscado una transformación política revolucionaria comunista o libertaria fuera de las instituciones de la democracia liberal. Considera que el activismo internacionalista vinculado al zapatismo en Europa, desde su aparición, se encuentra asociado a la crítica de los sistemas de exclusión basados en las fronteras, pues a lo que se apuesta es a una resonancia y vinculación global (Sergi y Oikonomakis, 2022).

Dos autores inspirados en las experiencias zapatistas indagan cómo las agroecologías emancipatorias impulsan un mundo donde florezcan muchas autonomías. Reslatan la importancia de saber escuchar y aprender del caminar colectivo zapatista en la construcción de un movimiento global de transformación agroecológica frente a la la ideología neoliberal y su necropolítica agro-hidro-extractivista que conlleva muerte para las mayorías (Val y Rosset).

CAMINAR PREGUNTANDO

Una de las enseñanzas zapatistas, que es muy revalorada, se refiere a la dinámica zapatista de caminar preguntando. Una red alemana recordó que muchos de sus integrantes habían viajado en 1996 al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo que les produjo cambios profundos. Lo de caminar preguntando fue una pista importante. Reconocían que en Alemania el neoliberalismo tenía uno de sus centros que amenazan a la tierra y todo lo que vive. Vieron que la base de sus luchas era la solidaridad con las personas agredidas por el racismo, el fascismo y el patriarcado; la solidaridad con las personas explotadas y con las que luchaban por su liberación en todo el mundo desde abajo y a la izquierda como habían aprendido del zapatismo. Estaban conscientes de la responsabilidad que tenían estando en el corazón de la bestia. Por eso mismo, y en el mismo caminar preguntando habían firmado en 2021 la Declaración por la Vida. Cada frase les hablaba desde el fondo del alma; desde el corazón y expresaba lo que defendían (Red Ya-Basta-Netz, 2022).

Desde Grecia varios colectivos se preguntaban qué hacer ante el impasse civilizatorio, y caminaban preguntando. Alababan con admiración que la delegación zapatista arribara al continente europeo cuando todas las sociedades sufrían una crisis sanitaria, los efectos de la crisis climática, y el capitalismo financiarizado se movía de una crisis a otra. Existía un impasse civilizatorio provocado por un sistema de dominación depredador. A nivel mundial el capital y los Estados habían aprovechado la emergencia para intensificar el control y la explotación. Se necesitaban respuestas de la lucha diaria. La travesía zapatista había llegado en un momento oportuno. Analizaron las contribuciones del zapatismo al resurgimiento de resistencias populares. Mostraban la resonancia entre el zapatismo y diversos proyectos emancipatorios de base. Destacaban la irradiación global del zapatismo al desarrollo de los movimientos populares. Señalaban sus aportes en la toma de decisiones, la autonomía, emancipación social, el importantísimo papel de las mujeres, y el hacer ver que era posible la emancipación en los intersticios del sistema. Se veía meritoria su exploración de las dificultades para traducir el zapatismo a los contextos europeos, sobre todo al contexto griego. Un primer elemento de su caminar preguntando tenía que ver con las formas de traducir un paradigma aplicado en zonas rurales a las ciudades. Sabían que, mientras en los espacios zapatistas era posible la creación de una autonomía novedosa, en los contextos urbanos europeos, eso se topaba con muchas dificultades. Sabían que tenía razón el zapatismo al insistir en su modo de ser y actuar no era receta exportable, sino que inspiraba a que todos encontraran sus forma y modos en su situación concreta. Se alegraban de la influencia de esto en un nuevo resurgimiento de una política desde abajo. Había que encontrar la forma de avanzar en la búsqueda de la emancipación social (Karyotis, Maravelidi y Tarinski, 2022).

PEDAGOGÍA ZAPATISTA

Uno de los ejes de reflexión que impulsaron la redacción de algunos libros tuvo que ver con la pedagogía zapatista. Uno de ellos explora la espistemología zapatista resaltando que con el zapatismo había aprendido a aprender. Un autora mostró cómo fue investigando con gran respeto de las comunidades evitando la actitud extractiva y despojadora de saberes. La epistemología zapatista le permitió un autoanálisis de su propia transformación epistemológica la cual la llevó a transformar una antropología academicista en una antropología de nuevo tipo. Pudo comprender el proceso de las enseñanzas del zapatismo, y a partir de esto realizar otros trabajos de campo en comunidades de América del Sur. Al examinar la etapa del recorrido zapatista por Europa profundizó en ese aprender a aprender por medio de la paciente escucha a lo diverso. Realizando una lectura de la epistemología zapatista pudo detectarla como un trenzado indisociable de una ética política dialógica, anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal (Fajardo, 2022). Otra autora exploró cómo conocer el mundo en clave zapatista. Analizando escenas del festival de arte CompArte por la Humanidad se remontó a cómo los primeros Aguascalientes se transformaron en los Caracoles y eran gobernados por consejos. Detectó que lo que pensaban, querían y hacían los zapatistas era un mundo nuevo, un sistema nuevo. En esta línea la escritora le fue dando seguimiento a la gira por la

vida en la Europa insumisa. Resaltó el importante papel de las mujeres en la construcción de lo nuevo en el zapatismo. Apuntó las líneas fundamentales de cuidado de la tierra. Pasó de la narración etnográfica del festival a la forma en cómo integrantes de la delegación zapatista compartían las formas de cuidar la madre tierra. Se refirió a los análisis zapatistas en torno a que el capitalismo atentaba contra la vida y destruía la naturaleza. Proponían que la solución era erradicar el capitalismo patriarcal. Señalaban que todos los gobiernos eran malos por lo que había que construir la autonomía desde abajo. En esa gira por la Europa insumisa las y los zapatistas fueron escuchando lo que les decían los diversos colectivos, y compartieron sus historias, sus problemas y sus logros. El zapatismo propuso a las redes de solidaridad europeas la construcción participativa de una nueva red europea (Oropeza, 2022).

LA VETA DEL ARTE COMO LUCHA EMANCIPATORIA

El arte es otra de las vetas que ha explorado con mucha originalidad el zapatismo. Hay un libro que se adentra en el sistema de las artes zapatistas, destacando el papel de las nuevas generaciones. También trata la relación de milicianos e insurgentes zapatistas en dicho sistema. Hace ver cómo el arte forma parte de la integralidad autonómica del zapatismo. Se refiere a la gira por la vida y las implicaciones del arte en esto. Plantea que el zapatismo fue creando una nueva propuesta de lucha. Los zapatistas han sido muy creativos y han ido reactualizando y dinamizado la lucha y la organización. Sus símbolos y códigos producen cohesión interna. Pese a la guerra, las comunidades han impulsado su propio imaginario. La fiesta y el arte implican lazos importantes para la organización en continua lucha. Resalta que las comunidades ampliaron el horizonte del núcleo militar. La fiesta y el arte propiciaron el conocimiento entre los y las zapatistas. Hay una poética en sus narraciones y comunicados. Identifica una continuidad artística expresada en diez vertientes diversas con una estructura compartida. Pese que esa dinámica viene de tiempo atrás se hace más evidente a partir de los festivales de CompArte. La poesía se realiza desde la colectividad. Se producen narraciones propias. Existen creaciones teatrales. Existe una amplia producción musical. También se expresan por medio de lo visual (murales, pinturas, esculturas, bordados). Sobre todo, las nuevas generaciones exigen más eventos culturales y otras formas de lucha. En territorio autónomo no hay división entre artistas y espectadores (escucha-videntes). La comunidad se involucra en la variedad artística. Usan el arte como resistencia y componente de la lucha. Se trata de un arte crítico de la colonialidad. Su arte rompe con el eurocentrismo, el racismo, el clasismo y el dominio capitalista. Se resalta que no basta con cambiar lo económico, sino también el sistema cultural y educativo. Muestra cómo el arte es parte de la integralidad del proceso autonómico. Finalmente se enfatiza la vinculación del arte y la política en la travesía por la vida. Dice que en el zapatismo contemporáneo encuentra una relación dialéctica entre el arte y la política que el libro muestra que es indisoluble. El arte es una práctica contrahegemónica ante el poder. Se trata de un ejercicio decolonial que emancipa a los sujetos ya que es una herramienta de transformación social y liberación colectiva (De Parres, 2022). Se publica un libro de poemas que muestra la inspiración que ha tenido el zapatismo en las artes. Se presenta no solo en inglés y castellano, sino también en Ch'ol y Tsotsil como una especie de resistencia lingüística. La y los autores están unidos por una defensa compartida en la lucha por la autonomía política, ambiental, cultural y lingüística (García, Hernández y de la Cruz, 2023).

LA IMPORTANCIA REVOLUCIONARIA DE LAS MUJERES

Un énfasis transversal en toda la colección tiene que ver con el dinamismo de las mujeres para la construcción de un mundo otro. Una importante autora profundiza en las lecciones a las feministas por parte de las mujeres zapatistas. Destaca que el levantamiento zapatista ha sido muy importante para los movimientos populares y, en especial, para los movimientos de mujeres. Se refiere a cómo el zapatismo legitimó la participación política de las mujeres indígenas. Considera que esto ha sido algo muy importante porque en México y, sobre todo, en Chiapas, la exclusión de las mujeres en el ámbito público ha sido histórica. Recordó que en la década de 1970, cuando ella caminaba en las comunidades, las mujeres agachaban la cabeza y no hablaban, el

hombre era el que saludaba. Era muy brutal la represión, en lo personal, en la familia, a nivel de la comunidad, de todo el país y del sistema también. Claro que esto se fue rompiendo y no podemos desligarlo de todo el proceso de cambio económico que también costó muchísimo, pero el levantamiento (zapatista) fue el momento, por lo menos simbólicamente, de ese rompimiento de las normas que ataban a las mujeres y les impedían su participación política. El hecho de que muchas mujeres se hubieran integrado al EZLN repercutió en la vida misma de las comunidades, tanto zapatistas como de las otras comunidades indígenas (Olivera, 2023).

Otra autora Indaga desde el primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan. Apunta que esa lucha tiene que ver con lo epistémico. Recorre varios aspectos del zapatismo resaltando la participación de las zapatistas, y mostrando cómo marca el ser indígena. Presenta de manera original, sugerente, profunda, sus reflexiones como su escucha atenta de las zapatistas en un proceso más complejo. Hace ver cómo el zapatismo deslinda, pero une lo femenino, lo masculino y "lo otroa". Plantea que el pensamiento decolonial ya lo habían realizado las primeras zapatistas. Precisa que no se trata de algo idílico y fácil. Se refiere al profundo cambio que se ha ido dando en la situación de las mujeres zapatistas. Argumenta cómo en los espacios que construyen "solo para mujeres" no se cae en el separatismo del feminismo. Aborda la otredad feminista zapatista. Comparte la autora sus análisis de las reconfiguraciones de género emergentes. Descubre hilos significativos, trayectorias, caminos, atajos, andares y desandares para tejer su senti-pensar. La revisión panorámica demuestra que es un movimiento de mujeres que ha logrado trabajar tres décadas enmarcado, asociado, emparejado, con los varones zapatistas. Y ellas no se llaman a sí mismas feministas, pero la autora las observa haciendo una serie de propuestas significativas para los derechos de mujeres, para la paridad, para el crecimiento y compartición de la autoridad. Concluye que es una lucha de mujeres muy exitosa. Considera maravilloso que las zapatistas hayan logrado, como colectivo de mujeres, y sin disensiones insuperables, permanecer como parte del movimiento amplio zapatista, y compartir la autoridad, la dignidad, la lucha, y todo con los varones. Plantea que esa es una de las extraordinarias experiencias que hay que analizar para aprender de ellas (Marcos, 2022).

Uno de los libros examina la expresión territorial zapatista desde la ecuación política y el ejercicio dialéctico del Caracol-Corazón-Conciencia y sus tejidos rizomáticos zapatistas. Avanza haciendo ver la potencialidad de territorialidades no-patriarcales reconociendo el aporte de la energía-fuerza zapatista de "lo femenino"; no desde el escencialismo del cuerpo biológico en tanto oposición binaria, sino lo femenino en el sentido del reconocimiento de una energía y materia sensible que propicia, respeta y cuida la vida. Indaga cómo las mujeres generan actos de no guerra en medio de la guerra integral de desgate y de la ejecución de la imagen-fuerza de las muertéforas. Realiza una búsqueda de cómo se potencian las autonomías desde la Matria en tanto relación de respeto con/desde la Madre Tierra cual útero común, extensivo y profundo para generar otras realidades posibles que no rindan culto a la matanza, el crimen y sometimiento. En ese contexto invita a que nos interpelemos como humanidad (Gutiérrez, 2022).

LA RADICAL LUCHA ANTICAPITALISTA

Una veta más, también transversal, tiene que ver con la lucha anticapatista del zapatismo. Hay autores que llaman la atención de como en la gira zapatista por la Europa insumisa los diversos colectivos van compartiendo con el zapatismo preguntas y narraciones y van aprendiendo mutuamente. Se hace ver que en las diversas luchas anticapitalistas la experiencia zapatista importa mucho. En ese compartir se tienen en cuenta historias y geografías diversas de una manera crítica y novedosa. Se calibran los pensamientos, acciones y organizaciones de las propias comunidades. Se llama la atención de que la enseñanza de los zapatistas es relevante, para no quedarse atrapados en los horizontes capitalistas. El zapatismo ha ayudado a imaginar lo que las historias locales dicen y poder rehacer el mundo junto con los demás más allá del horizonte capitalista. Se insiste en la necesidad de pensar juntos para trascender las trabas del capitalismo. Se apunta que el zapatismo contribuye a una neurodescolonización para crear un mundo donde quepan muchos mundos. Se enfatiza que el zapatismo es un faro para las luchas mundiales de los de abajo (Cox, 2021).

Un escrito ahondó en la originalidad y profundidad de lo que el zapatismo llamaba la hidra capitalista. Precisó que esa hidra capitalista se trasformaba. Apuntó que una sus formas era la guerra neocortical que adormecía, por lo que el llamamiento zapatista a despertar era más que pertinente. Llamó la atención sobre la coherencia zapatista en su resistencia y en su lucha contra el capitalismo. Hacía ver como el pensamiento subversivo era peligroso para el capitalismo por lo que este acudía a la represión y toda una gama de necropólitica. Examinaba la relación entre capitalismo, colonialidad y ultraderecha. Destacó que el capitalismo había hecho del planeta una cárcel perfecta. Mostró cómo el zapatismo había practicado una forma de gobierno despojado de la retórica del poder, y originaba nuevas formas de actuar y de pensar. El zapatismo subvertía el pensamiento (Roitman, 2022).

Uno de los escritos elocubra que la lucha zapatista y sus diversas inicitivas como el viaje por la Europa insumisa es una lucha en-y-contra el tiempo del capital que se presenta en la cotidianeidad de la experiencia de la autonomía zapatista. Se resalta que se trata de una lucha contra muerte que representa la lógica capitalista de las relaciones sociales. Se alaba la reinvención del lenguaje anticapitalista por parte del zapatismo. Se apunta que al centro de ese lenguaje se encuentra el tiempo como flor y rebeldía que implica una poderosa imaginación rebelde basada en la praxis zapatista encaminada a la superación de la dominación capitalista. Se recapitula que las revoluciones del socialismo real fracasaron como proyectos de emancipación y se explica esto apuntando al hecho de que no eliminaron el tiempo homogéneo, con lo que la hegemonía del tiempo estado-céntrico del partido se convirtió en antítesis del tiempo como categoría abierta. En cambio se explica cómo la construcción del mundo donde quepan muchos mundos va en rumbo diferente, y se argumenta que el zapatismo es una apuesta para superar las contradicciones que devoraron las revoluciones del pasado. Se insiste en que en la autonomía zapatista está el rechazo del tiempo como universal abstracto dominado por el dinero. Se hace la diferencia entre el tiempo exacto y el tiempo necesario. Se explica cómo este último es el tiempo zapatista de la revolución, del anticapitalismo que es al mismo tiempo tenso y festivo. Se alude al hecho de que el conocimiento horizontal del zapatismo implica un inmenso desafío epistemológico. Se invita a pensar e imaginar con el pensamiento zapatista surgido de la lucha colectiva a contrapelo del poder y la hegemonía capitalista (Tishler, 2022).

LA DEFENSA DE LA VIDA

La convocatoria zapatista a la lucha por la vida es también uno de los ejes que atraviesan todos los libros de esta colección. Esta convocatoria cimbró colectivos de la Europa insumisa, pero también muchas comunidades y pueblos en México. Un interlocutor privilegiado fue el Congreso Nacional Indígena (CNI). Dos autoras resaltaron que caminar con el zapatismo impulsaba a construir comunidad y esperanza pues las comunidades zapatistas habían llenado de esperanza a un pueblo hambriento de justicia y habían demostrado que la creación revolucionaria era una potente herramienta para la construcción de otros mundos. No pensaban únicamente en la realidad de sus pueblos, sino que se entendían como parte de algo más grande, por lo que generaban muchas iniciativas. Estas autoras desde su propia experiencia de muchos años precisaban que el CNI era un espacio de encuentro, reflexión y articulación de las luchas de los pueblos originarios en México inspirados por el zapatismo. Apuntaban que el CNI también formaba parte del viaje por la vida porque estaba en la búsqueda urgente de colocar la vida en el centro y no bajo el dominio del mercado (Durán y Moreno, 2022). Uno de los autores resaltó la importancia de la iniciativa zapatista de la travesía por la vida y de que las delegaciones que provenían de un proceso sociopolítico revolucionario que incluía muchas generaciones, habían encontrado una forma de reproducir su vida de manera no capitalista y defender su cultura y su territorio en un ambiente de colonialismo contra el que se rebelaban con una potencia cultural y política como fuente de otra de creatividad; inspiradora de otras formas de vida, de organización social y de gobierno; provocadora de imaginarios y sueños libertarios, de prefiguraciones de otros mundos posibles en el presente y en armonía con la Madre Tierra (Regalado, 2022).

La gira por la vida desató una gran actividad que permitió un tejido de luchas y su entrelazamiento más amplio y dinámico. Se impulsaron y renovaron las redes planetarias de solidaridad transnacional

zapatista. Se fueron tejiendo saberes y acciones para intercambiar, escuchar, y platicar con las delegaciones zapatistas. Se vio que el zapatismo era un paradigma unificador que no únicamente traspasaba fronteras físicas, sino también simbólicas, conocimientos y experiencias vitales (Romero y Garnica, 2022).

Hubo colectivos que llamaban la atención de que dicha iniciativa estaba propiciando que se fueran sembrando semillas las cuales iban creciendo reafirmando con mucha esperanza la vida. Se comunicaban desde la remembranza y la pluralidad en el contexto de guerra de exterminio de la vida y del colapso civilizatorio. Lo hacían de una manera encarnada y desde los aportes teórico-políticos-prácticos del zapatismo a la cotidianeidad de las luchas que se iban entrelazando (Nurturers y Colectivo Weaving Re, 2023).

ANTE LA TORMENTA

El zapatismo desde hacía años había dado la voz de alerta de la tormenta que se venía y de cómo habría que enfrentarla. Uno de los libros resaltó que el zapatismo invitaba a trazar cartas naúticas para navegar mares inciertos rumbo a otra vida posible. Había organizado el Festival CompArte por la Humanidad de 2018; el encuentro ConCiencias por la Humanidad; la reunión de mujeres que luchan en 2019; y la travesía por la vida en 2021. Había ofrecido valiosos aportes. El zapatismo se erigió en un faro que alumbraba ante una tormenta que arreciaba (Radio Zapatista, 2022). Un libro más reflexionó que ante esa tormenta tan peligrosa para la sobrevivencia del ser humano y la vida en el planeta el legado de las comunidades zapatistas que incluía tres décadas como memoria viva impulsando prácticas colectivas de autogestión y autogobierno en tierras recuperadas a los poderosos se convertía en un instrumento con capacidades de enfrentarla (Olvera y Gutiérrez, 2023).

Se llamó la atención de que el zapatismo ante la situación catastrófica del capitalismo hacía ver que romper las fronteras era romper y desbordar identidades. Llamaba a luchar contra la violencia hacia las mujeres, hacia los diferentes. Luchaba contra el despojo y el extractivismo. Las luchas brotaban de los dolores de la tierra. El zapatismo planteaba que para abolir los dolores había que abolir el capital. Hacía ver que la insumisión estaba en el centro del reconocimiento mutuo. Advertía que el argumento anti identitario no debía convertirse en una nueva identidad, y que esto sólo se lograba por medio de una gramática del diálogo. Había un reconocimiento de las dignidades. Su viaje por la vida rompía algo más que solo fronteras. Convocaba a una lucha por la humanidad. Había quienes planteaban que la ciencia que intentaba clasificar todo, se equivocaba; y que prevalecía una ciencia que era poesía, desbordamiento y baile de corazones, el cual implicaba reconocimiento mutuo. Ante lo terrible de la tormenta el zapatismo no llamaba al desánimo, sino a ese baile de los corazones (Holloway, 2022). Otro de los libros recalcaba que el sueño de una vida verdadera había empezado a descubrir territorios en ciernes, que la poesía hecha por todos y todas era un camino que se abría en presente. Ante los sobresaltos rabiosos del conservadurismo (derecha e izquierda confundidos) que golpeaban esos sueños, la lucha por la emancipación proseguía. El zapatismo irradiaba audacia para sobreponerse a la dictadura del poder y la ganancia. Más allá de que el capitalismo cancelaba existencias, el zapatismo irradiaba las certezas de la alegría de vivir. (Vaneigem, 2022).

HACIA UNA NUEVA ERA

Habría que tener en cuenta que la insurrección zapatista de 1994 se produjo en un momento histórico especial, cuando las fuerzas contrahegemónicas estaban debilitadas y desarticuladas. En esas circunstancias el zapatismo operó como un despertador mundial de movimientos antisistémicos. La travesía zapatista a inicios de la tercera década del siglo XXI tenía lugar en un momento semejante. La pandemia introdujo desconcierto en mucha gente y en los movimientos sociales y políticos. Proliferaban planteamientos e iniciativas que eran obsoletos en las nuevas circunstancias. Una vez más, los zapatistas pusieron el dedo en la llaga pues hacía falta inspirar pensamientos y comportamientos acordes a la nueva realidad. El zapatismo ha contribuido a comprender las crisis del patriarcado, el Estado-nación, la democracia y el capitalismo, y a inspirar opciones abiertas desde abajo. Los aportes teóricos

y políticos del zapatismo son fundamentales para las alternavistas de la creación de un mundo donde quepan todos. El zapatismo es el faro de una nueva era (Esteva, 2021).

UN ACERCAMIENTO DESDE LA I.A.

Sabemos los problemas de la Inteligencia Artificial. A mediados de junio de 2024 el papa Francisco se reunió con "los amos del mundo" en una reunión de los más poderosos a la que fue invitado. Les comentó que traía dos discursos en los que hablaría sobre el "fascinante y tremendo invento de la inteligencia artificial", pero que había preferido dejarlos de lado y hablarles desde el corazón aunque eso atentaba contra los usos y costumbres de la diplomacia. Les pidió que hicieran la paz, que callaran las armas, que dejaran de matar a madres, ancianos y niños inocentes, que pararan esas guerras insensatas, deteniendo a la industria armamentista que ganaba fortunas ensagrentando al mundo, que no mandara en el mundo la industria armamentística y los grandes conglomerados del capitalismo salvaje, sino conseguir el cuidado de la casa común, donde pudieran vivir todos con sus diferencias, pero en paz y libertad.[2] Reconoció que la Inteligencia Artificial podía hacer mucho bien, pero que si era utilizada sin cuidado, haría mucho mal. Para el papa las máquinas de Inteligencia Artificial poseían una capacidad infinitamente mayor que la de los humanos para organizar, memorizar y reorganizar datos y vincularlos en cadenas de información, pero correspondía a los humanos cómo descifrar su significado. Advirtió que no había que adoptar una postura tecnofóbica, pero llamó la atención de cómo se estaba manejando la I.A. por el poder, pues no solo propiciaba el aumento de desigualdades, sino que su uso en el ámbito militar y policiaco era muy preocupante. Criticó el uso de la I.A. en el incremento atroz bélico. En la *Gaceta UNAM*, de junio de 2024 (número 5,484) se recalcó que la I.A. no era feminista, sino que había sido programada con sesgo masculino, que había aprendido a ser machista y patriarcal. Sin embargo, también informó que en la UNAM se trabajaba en que la I.A estuviera pensada en las mujeres y sus necesidades. El uso crítico de la I.A. también podía propiciar logros que habría que aprovechar.

El Chat Copilot de Inteligencia Artificial informó que la colección de libros Al Faro Zapatista ofrecía una serie de aportes significativos y fomentaba la reflexión y el diálogo sobre el impacto y relevancia contemporánea del EZLN. Era un homenaje a la resistencia zapatista y su vida pública rebelde. [3]

Recordó que la serie había sido impulsada por el Grupo de Trabajo CLACSO "Cuerpos, territorios, resistencias" y colaboradores de las Ciencias Sociales y activistas de México, América Latina, Estados Unidos, Europa Insumisa y Asia. Los libros abordaban por qué, dónde y cómo el zapatismo estaba siendo un faro para muchas personas alrededor del mundo, especialmente en medio de la tormenta provocada por el sistema capitalista machista y patriarcal. Destacaban la historia del zapatismo y su impacto tanto en México como en el mundo. Exploraban la resistencia y las luchas del movimiento zapatista, así como su significado histórico y relevancia para las luchas sociales contemporáneas. Precisaba que los libros de la colección privilegiaban el viaje por la vida hacia la

[2] https://www.religiondigital.org/rumores_de_angeles/no-discurso-Papa-mundo-nombre-Dios-G7-Francisco-paz-guerra_7_2679402037.html

[3] Las referencias en las que se apoya este chat provienen de varias fuentes, entre ellas: 30 años del EZLN: Al Faro Zapatista ilumina las luchas sociales. https://cienciaabiertalab.org/ac/30-anos-ezln-al-faro-zapatista/; Compartición de la Colección-Homenaje "Al Faro Zapatista". https://radiozapatista.org/?p=47178; 30 libros / 30 años del levantamiento del Ejército Zapatista de https://www.clacso.org/30-libros-30-anos-del-levantamiento-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-coleccion-al-faro-zapatista/; Cultura. 30 libros / 30 años del levantamiento del Ejército Zapatista .... https://www.resumenlatinoamericano.org/2024/01/02/cultura-30-libros-30-anos-del-levantamiento-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-coleccion-al-faro-zapatista/; 30 libros por los 30 años del levantamiento zapatista. https://www.servindi.org/03/01/2024/30-libros-por-los-30-anos-del-levantamiento-del-ezln; 30 libros| 30 años del levantamiento del Ejército Zapatista de .... https://semmexico.mx/30-libros-30-anos-del-levantamiento-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-coleccion-al-faro-zapatista/; 30 libros / 30 años del levantamiento del Ejército Zapatista de .... https://radiozapatista.org/?p=47159; Colección, Homenaje, Iniciativa – Al Faro Zapatista. https://www.chiapasparalelo.com/destacados/2023/12/coleccion-homenaje-iniciativa-al-faro-zapatista/; Al Faro Zapatista: "una colección de libros para la lucha". https://piedepagina.mx/al-faro-zapatista-una-coleccion-de-libros-para-la-lucha/; Presentación de la iniciativa Al Faro Zapatista en CLACSO - UNAM. https://www.caminoalandar.org/post/presentaci%C3%B3n-de-la-iniciativa-al-faro-zapatista-en-clacso-unam.

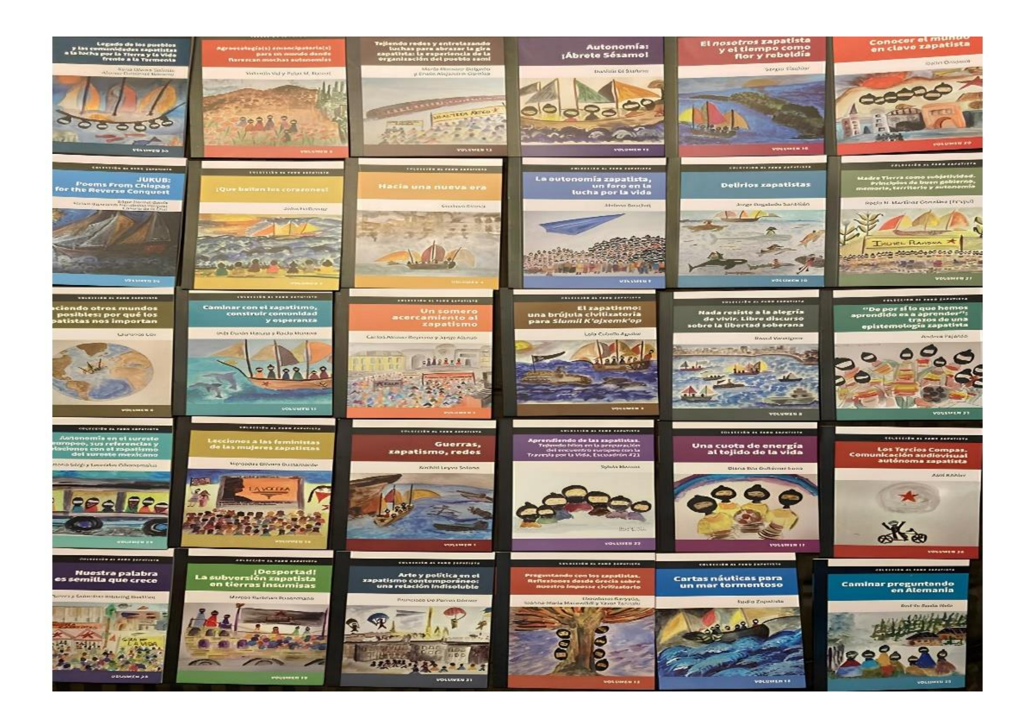
Europa insumisa que no solo había sido un acto de solidaridad internacional, sino también una oportunidad para que el EZLN compartiera su mensaje de autonomía, resistencia y rebeldía, influyendo en la lucha contra la globalización y el neoliberalismo en Europa y el mundo. Este viaje había tenido un impacto significativo en la percepción global del movimiento. Había ayudado a generar una mayor conciencia sobre las luchas indígenas y la resistencia contra el neoliberalismo, promoviendo un diálogo transnacional sobre autonomía y justicia social. El EZLN se había convertido en un modelo para otros movimientos sociales alrededor del mundo, demostrando la importancia de la resistencia y la autonomía en la era de la globalización. La travesía había contribuido a la internacionalización del movimiento zapatista, fortaleciendo lazos con colectivos y organizaciones en Europa y más allá. Había reforzado el estatus del movimiento zapatista como de relevancia global y subrayado su papel en la lucha por un mundo más justo y equitativo. Había mostrado que el EZLN mantenía una consistencia en su lucha por la justicia social y los derechos indígenas; representaba una expansión de su influencia y un esfuerzo por construir solidaridad internacional; y daba cuenta de la adaptabilidad del movimiento a nuevos contextos y desafíos globales. El Chat llamaba la atención de que estos libros estaban teniendo una influencia significativa en la difusión del conocimiento sobre el zapatismo y sus propuestas. Señalaba que esta colección proporcionaba una plataforma para explorar la historia del EZLN y su impacto en México y el mundo. Sus libros ofrecían una variedad de perspectivas sobre la resistencia frente al neoliberalismo y la globalización, así como sobre la construcción de alternativas al sistema capitalista. También servían para la discusión de académicos y militantes para ampliar el estudio de las luchas sociales contemporáneas. Además, la colección invitaba a la reflexión crítica y al diálogo, inspirando a los lectores a participar en la búsqueda de horizontes emancipatorios y a tomar acción en sus propias comunidades. Al abordar temas actuales y urgentes, los libros mantenían la relevancia del zapatismo en el discurso sobre los desafíos que enfrentaba América Latina y el Caribe.

Cada libro contribuía a la comprensión y difusión del zapatismo y sus propuestas, y el conjunto proporcionaba una comprensión valiosa de la estrategia zapatista, desde su enfoque en la autonomía y la democracia directa hasta su impacto en la lucha global por un mundo otro. La colección ayudaba a comprender cómo las comunidades zapatistas estaban desarrollado formas de autogobierno y autogestión económica, desafiando el modelo estatal tradicional. Los libros de la colección abordaban la importancia de la educación y la cultura en la construcción de la identidad zapatista y en la resistencia contra la homogeneización cultural. Analizaban el uso innovador de los medios de comunicación por parte del EZLN y sus redes para difundir su mensaje y conectar con simpatizantes a nivel global. También contribuían a comprender cómo el zapatismo influía en movimientos sociales internacionales enlazando redes de solidaridad transnacionales. En particar la colección contribuía a hacer conocer la lucha del zapatismo impulsada por sus mujeres y el impacto de esto en su organización. Punto relevante y muy insistente era lo relativo a la importancia del zapatismo en el cuidado de la tierra y sus aportes a la ecología política. El Chat hacía ver que toda esta temática era fundamental para entender la complejidad y la riqueza de la estrategia zapatista, así como su relevancia en el contexto de los desafíos que enfrentaba. Alababa el esfuerzo colaborativo y multidisciplinario de la colección. Señalaba la participación en la coedición del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), la Cooperativa Editorial Retos, la Cátedra Jorge Alonso y el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Terminaba destacando la importancia de esta colección de libros como una herramienta valiosa para comprender el significado histórico del zapatismo y su relevancia para las luchas sociales contemporáneas.

UNA MIRADA DE LARGO ALCANCE

El zapatismo llegó a su trigésimo aniversario sin cansancio ni achaques, sino renovado y con bríos. Ante el adelanto de la tormenta, el zapatismo, invitó a ver lejos hacia seis generaciones adelante. El analista Gilberto López y Rivas subrayó que el zapatismo, que se fundó hace 40 años y que irrumpió públicamente hace 30, ha insuflado con fuerza una oxigenación a los movimientos de rebeldía y emancipación. La rebelión de los pueblos

indígenas impulsó en el medio mexicano el debate sobre sus derechos a la libre determinación y la autonomía, y sobre todo abrió paso a una transformación de los propios sujetos autonómicos, dando cabida a los gobiernos del mandar obedeciendo, leyes revolucionarias de mujeres y participación de jóvenes en todas las instancias de poder comunitario. Para la izquierda anticapitalista, el EZLN, acompañado por el CNI, se mantiene siendo un referente de la acción política que integra un polo de resistencia no sólo en México, sino también en el ámbito internacional. El zapatismo ha creado una alternativa que ha resistido la contrainsurgencia narcoestatal sin rendirse, venderse ni claudicar. Últimamente ha cimbrado con la audaz iniciativa política por la vida, contra el capitalismo, el racismo y el patriarcado. [4]



BIBLIOGRAFÍA

ALONSO REYNOSO, C. y ALONSO, J. (2021). *Un somero acercamiento al zapatismo.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (http://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/un-somero-acercamiento-al-zapatismo-copia/).

BASCHET, J. (2022). *La autonomía zapatista, un faro en la lucha por la vida.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/la-autonomia-zapatista-un-faro-en-la-lucha-por-la-vida/).

[4] López y Rivas, Gilberto. (2023). EZLN: a 40 años de su fundación y 30 de su rebelión. *La Jornada.* Rescatado de https://www.jornada.com.mx/2024/06/21/opinion/019a2pol

COX, L. (2021). *Haciendo otros mundos posibles: por qué los zapatistas nos importan.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara.(http://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/haciendo-otros-mundos-posibles-por-que-los-zapatistas-nos-importan/).

CUBELLS, L. (2021). *El zapatismo: una brújula civilizatoria para Slumil K'ajxemk'op.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (http://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/el-zapatismo-una-brujula-civilizatoria/).

DE PARRES, F. (2022). *Arte y política en el zapatismo contemporáneo: una relación indisoluble.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/arte-y-politica-en-el-zapatismo-contemporaneo-una-relacion-indisoluble/).

DI STEFANO, D. (2022). *Autonomía ¡Ábrete sésamo.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/autonomia-abrete-sesamo/).

DURÁN, I. y MORENO, R. (2022). *Caminar con el zapatismo, construir comunidad y esperanza.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/caminar-con-el-zapatismo-construir-comunidad-y-esperanza/).

ESTEVA, G. (2021). *Hacia una nueva era.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (http://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/hacia-una-nueva-era/).

GARCÍA, E, HERNÁNDEZ, M. y de la CRUZ, C. (2023). *JUKUB: POEMS from Chiapas for the Reverse Conquest.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara *(*https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/jukub-poems-from-chiapas-for-the-reverse-conquest/).

GUTIÉRREZ, D. (2022). *Una cuota de energía al tejido de la vida.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. *(*https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/una-cuota-de-energia-al-tejido-de-la-vida/Libro).

HOLLOWAY, J. (2022). *¡Que bailen los corazones!* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. *(*https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/que-bailen-los-corazones/).

KARYOTIS, T., MARAVELIDI, I-M y TARINSKI, Y. (2022). *Preguntando con los zapatistas. Reflexiones desde Grecia sobre nuestro impasse civilizatorio.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/preguntando-con-los-zapatistas-reflexiones-desde-grecia-sobre-nuestro-impasse-civilizado/).

KÖHLER, A. (2023). *Los Tercios Compas. Comunicación audiovisual autónoma zapatista.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/los-tercios-compas-comunicacion-audiovisual-autonoma-zapatista/).

FAJARDO, A. (2022). *De por sí lo que hemos aprendido es a aprender": trazos de una epistemología zapatista.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/de-por-si-lo-que-hemos-aprendido-es-a-aprender-trazos-de-una-epistemologia-zapatista/).

LEYVA, X. (2021). *Guerras, zapatismo, redes*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (http://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/guerras-zapatismo-redes/).

MARCOS, S. (2022). *Aprendiendo de las zapatistas.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/aprendiendo-de-las-

zapatistas-tejiendo-hilos-en-la-preparacion-del-encuentro-europeo-con-la-travesia-por-la-vida-escuadron-421/).

MARTÍNEZ, R. (2023). *Madre Tierra como subjetividad. Principios del buen gobierno, memoria, territorio y autonomía.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara *(https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/madre-tierra-como-subjetividad-principios-de-buen-gobierno-memoria-territorio-y-autonomia/).*

NURTURERS y COLECTIVO WEAVING RE. (2023). *Nuestra palabra es semilla que crece.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/nuestra-palabra-es-semilla-que-crece/)

OLIVERA, M. (2023). *Lecciones a las feministas de las mujeres zapatistas*. *Lecciones a las feministas de las mujeres zapatistas*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/lecciones-a-las-feministas-de-las-mujeres-zapatistas/).

OLVERA, R. y GUTIÉRREZ, A. (2023). *Legado de los pueblos y las comunidades zapatista a la lucha por la Tierra y la Vida frente a la Tormenta.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/legado-de-los-pueblos-y-las-comunidades-zapatistas-a-la-lucha-por-la-tierra-y-la-vida-frente-a-la-tormenta/).

OROPEZA, D. (2022). *Conocer el mundo en clave zapatista*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/conocer-el-mundo-en-clave-zapatista/).

RADIO ZAPATISTA. (2022). *Cartas náuticas para un mar tormentoso.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/cartas-nauticas-para-un-mar-tormentoso/).

RED YA-BASTA-NETZ. (2022). *Caminar preguntando en Alemania.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/caminar-preguntando-en-alemania/).

REGALADO, J. (2022). *Delirios zapatistas.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/delirios-zapatistas/).

ROITMAN, M. (2022). *¡Despertad! La subversión zapatista en tierras insumisas.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/despertad-la-subversion-zapatista-en-tierras-insumisas/).

ROMERO, M. y GARNICA, E. (2022). *Tejiendo redes y entrelazando luchas para abrazar la gira zapatista: la experiencia de la organización del pueblo sami.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/tejiendo-redes-y-entrelazando-luchas-para-abrazar-la-gira-zapatista-la-experiencia-de-la-organizacion-del-pueblo-sami/).

SERGI, V. y OIKONOMAKIS, L. (2022). *Autonomía en el sureste europeo, sus referencias y relaciones con el zapatismo del sureste mexicano.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara. (https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/autonomia-en-el-sureste-europeo-sus-referencias-y-relaciones-con-el-zapatismo-del-sureste-mexicano/).

TISCHLER, S. (2022).*El nosotros zapatista y el tiempo como flor y rebeldía.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara.

(https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/el-nosotros-zapatista-y-el-tiempo-como-flor-y-rebeldia/).

VAL, V. y ROSSET, P. M. (2022). *Agroecología(s) emancipatoria(s) para un mundo donde florezcan muchas autonomías.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara.

(https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/agroecologias-emancipatorias-para-un-mundo-donde-florezcan-muchas-autonomias/).

VANEIGEM, R. (2022). *Nada resiste a la alegría de vivir. Libre discurso sobre la libertad soberana.* Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara.(https://alfarozapatista.jkopkutik.org/product/liberad-soberana/).



Código: ut29pr1072024


LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880609
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880609

Crónicas de un optimismo esperanzador

Reseña de: ALONSO REYNOSO, C. y ALONSO, J. (2024). *Crónicas de movimientos de los de abajo contra los despojos múltiples.* Cátedra Jorge Alonso/ CLACSO/ Cooperativa Editorial Retos.

Jaime A. PRECIADO CORONADO
Jaime.preciado@academicos.udg.mx
Universidad de Guadalajara. México

Daniel FLORES FLORES
Daniel.flores0876@alumnos.udg.mx
Universidad de Guadalajara. México

En 1983, con motivo de la presentación del proyecto de edición de La Jornada, Don Pablo González Casanova destacó que "porque somos optimistas luchamos. Porque tenemos esperanza en un destino somos críticos. Pero no aceptamos el optimismo autoritario ni la esperanza sin pensamiento crítico". El libro de Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso, *Crónicas de movimientos de los de abajo contra los despojos múltiples*, se adscribe a este optimismo crítico mencionado por Don Pablo González Casanova.

Desde un enfoque que privilegia la crónica, el texto documenta las luchas de "los de abajo" contra los múltiples despojos, destacando cómo estos sucesos se entrelazan en una lucha mayor contra un capitalismo depredador y destructor de vidas y del planeta. Gracias a su apego a la crónica este libro mantiene la atención con una redacción clara y directa que, además, tiene tras de sí toda una concepción teórica en torno de las transformaciones sociales emprendidas por actores específicos, y en un periodo acotado en función de los intereses que se expresan debidamente en la Introducción.

Los autores adoptan y adaptan la categorización de Don Pablo González Casanova de "los de abajo" para describir a las organizaciones del pueblo pobre que desafían los intereses creados por el neoliberalismo en un contexto en el que, citando a Rosa Luxemburgo, México está en un proceso de ocupación integral de sus territorios, facilitado por políticas neoliberales que actúan como un mecanismo de recolonización brutal. En los movimientos desde abajo se descubren pulsiones de vida que resisten y enfrentan las pulsiones de muerte características del capitalismo.

De igual manera, apoyándose en los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos, Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso subrayan que, aunque las fuerzas de dominación crean víctimas, también generan resistencias. Los movimientos de "los de abajo" van más allá de la opresión, buscando soluciones fuera del capitalismo. Esta perspectiva es precisamente la característica que hace el texto muy atractivo tanto para académicos como para activistas y miembros de organizaciones sociales interesados en las luchas por mundos "otros" en los que quepan muchos mundos.

El texto aborda dos grandes movimientos de resistencia en México: la oposición a la reforma educativa del sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) y las movilizaciones zapatistas contra los despojos neoliberales durante los últimos años del

sexenio de Peña Nieto y el mandato de López Obrador (2018-2024). A lo largo de 15 capítulos, muy bien documentados y entreverados con las crónicas, se conectan los argumentos centrales de esta obra: examinar los proyectos políticos encarnados en la acción colectiva en torno al movimiento popular del magisterio disidente, del movimiento zapatista en interrelación con el Congreso Nacional Indígena (CNI), y de diversos pueblos originarios, frente al poder de "los de arriba".

La redacción del manuscrito es muy adecuada para el tratamiento del tema que se aborda, dada la complejidad que implica analizar e interpretar los movimientos sociales que parten desde abajo en un contexto de oposición y resistencia contra la amplia gama de despojos múltiples generados por el capitalismo contemporáneo en el caso mexicano. En esta obra se argumenta que las formas de lucha entrañadas en cada uno de los movimientos sociales analizados, hay una heterogeneidad creativa en las acciones colectivas, la cual se expresa en una reconfiguración de las y los sujetos que luchan, sustentada en saberes y formas organizativas novedosas que provienen de haceres y pensares de abajo. Desde ahí se conjugan saberes inspirados en la memoria reciente, pero, también, en una visión de futuro compartida.

El libro se estructura en dos partes. En la primera, se abordan las luchas de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) contra la reforma educativa privatizadora durante la administración de Peña Nieto. En este episodio de lucha, la CNTE exigió la derogación de la reforma, considerada antidemocrática y dictada por intereses empresariales sin consultar a maestros, padres y organizaciones sociales, y propuso un debate nacional y popular sobre la educación pública. Durante el sexenio de Peña Nieto, la lucha magisterial, con apoyo popular y del zapatismo, se intensificó, ampliándose de una causa sectorial a una lucha popular más amplia. Se configuró así una comunidad política de pertenencia en la que las manifestaciones, paros y tomas de oficinas públicas fueron constantes, enfrentándose a la privatización de la educación impulsada por las élites nacionales e internacionales.

La segunda parte del libro se centra en las resistencias y luchas frente a los despojos al inicio del segundo lustro de la segunda década del siglo XXI, con especial énfasis en el zapatismo y en los pueblos originarios del Congreso Nacional Indígena. En esta parte se analiza el carácter constitutivo, que puede describirse como instituyente en un sentido no estatal, de los de abajo y sus alianzas con otros movimientos sociales. Estas alianzas se articulan con luchas específicas contra el despojo neoliberal, que se ha intensificado durante los últimos 15 años sin que el cambio del gobierno federal demuestre una tendencia diferente a la del neoliberalismo.

Después de las elecciones de 2018, por ejemplo, las credenciales del progresismo mexicano, representado por la coalición Juntos Haremos Historia, formada por el partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), el Partido del Trabajo (PT) y el ultraconservador Partido Encuentro Social (PES), pretendieron crear una oposición creíble frente al neoliberalismo, aunque, en el ejercicio de gobierno, esa coalición partidista se vio comprometida por su asociación con el gran capital de los de arriba. Los megaproyectos -el Corredor Transístmico Salina Cruz-Coatzacoalcos, el Tren Maya, el Proyecto Integral Morelos y el nuevo Aeropuerto Internacional "Felipe Ángeles" (AIFA) de la Ciudad de México- de la autodenominada "Cuarta Transformación" (4T), promovían la destrucción de territorios de los pueblos originarios y servían a grandes empresas transnacionales, pese a contar con un amplio apoyo electoral. Por tanto, no se trata de la terminación del neoliberalismo, como afirma el discurso del gobierno, sino de la continuación y profundización del sistema capitalista: el posneoliberalismo.

Los autores sostienen que, a lo largo del territorio nacional, en nombre del progreso, la soberanía energética o el bienestar, estos megaproyectos consumían los hábitats ancestrales de las comunidades originarias. Sin más oposición que la resistencia comunitaria y algunas pocas herramientas legales, los promotores de estas grandes obras ignoraban el derecho a la consulta de los pueblos, saqueaban sus recursos naturales, contaminaban y robaban sus aguas, los desplazaban de sus tierras, devastaban flora y fauna y asesinaban a sus defensores. El gobierno de López Obrador impulsó una guerra intensa, constante y prolongada, a pesar de los llamados de organismos de derechos humanos y de la solidaridad internacional. En 2020, los pueblos

enfrentaron la pandemia y un incremento en los intentos de despojo y represión.

Por eso es importante destacar la lucha en las calles y la lucha en las urnas. Es decir, la iniciativa zapatista y del CNI de impulsar el Concejo Indígena de Gobierno y de proponer a una vocera indígena, María de Jesús Patricio Martínez, como candidata independiente en las elecciones presidenciales de 2018. De acuerdo con Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso, si bien se trataba de una candidatura que no buscaba ganar las elecciones de un sistema electoral que beneficia a los partidos políticos y no a la ciudadanía, para el zapatismo esta acción era un testimonio de inconformidad y un desafío que resonaría en los muchos sectores marginados de México y del mundo. Una lucha no solo contra el gobierno, sino contra el propio poder de los de arriba desde un contrapoder de los de abajo. Un testimonio que muestra la capacidad de los movimientos sociales para crear alternativas en ese “otro mundo posible”.

La relevancia de esta iniciativa, que los autores reivindican, radica en que podría desencadenar un proceso de reorganización combativa, de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes y otros sectores cuyo silencio e inmovilidad no significaban apatía, sino falta de una convocatoria adecuada. De manera complementaria, se subraya cómo estas experiencias antisistémicas que actúan al margen sin el Estado, tienen el objetivo estratégico de construir autonomía y diversas formas de autorregulación que interpelan al orden dominante y que son capaces de prefigurar alternativas y otras formas de hacer política, de organizar la vida local cotidiana y, simultáneamente, de defender tendencias universales planetarias que son contrarias a la vida en comunidad.

Este fortalecimiento de la autonomía comunitaria ha chocado con la política “realmente existente”, que se apoya en el sistema de partidos y los procesos electorales. Ni el movimiento magisterial disidente, ni el zapatismo han tenido experiencias positivas en relación con esos pilares de la democracia liberal. Hacer “otra política” implica, de acuerdo con los hallazgos ofrecidos por esta obra: “una sincronía no ilusionada en lo masivo difuso, sino en tareas profundas locales” que entrelazan las perspectivas diacrónicas y sincrónicas al considerar un plazo de larga duración con constancia, paciencia, entereza y visiones de nuevo cuño.

El libro destaca de manera clara y contundente la manera en que se procesan los conflictos internos, frente al poder estatal y de cara al contexto internacional bajo la deliberación informada que orienta la ejecución colectiva de las tareas acordadas. Frente a la guerra de exterminio global, los zapatistas y sus aliados vieron la importancia de unir a los de abajo en lucha para fortalecerse mutuamente y abrir nuevos caminos hacia una vida digna mediante comunidades (geo)políticas de pertenencia a nivel mundial, destacando la interconexión de diversas problemáticas como la opresión sistémica, violencia de género, entre otras, enfatizando su adaptabilidad y el papel del zapatismo como ejemplo de resistencia a las injusticias del capitalismo neoliberal. Así, en estas crónicas de despojo y de resistencias se analiza la compleja interrelación entre políticas de identidad comunitaria, de reconocimiento de sus derechos comunitarios y de pueblos que desde su diversidad configuran políticas universales-particulares para los pueblos del mundo

La visita zapatista a Europa, bajo la crónica de los autores, representa un testimonio poderoso de resistencia y solidaridad mundial en la búsqueda de otros mundos posibles. Esta visita demuestra la importancia de escuchar y aprender de las experiencias de otros, mostrando una actitud de apertura al diálogo y al intercambio de conocimientos, que construye comunidades (geo)políticas de resistencia. Uno de los argumentos centrales es que “lo común” articula, corrige e interpreta las variaciones del contexto político enfrentado por el movimiento magisterial y el zapatismo en diversas circunstancias territoriales y temporales. Aunque “lo común” y la comunidad se manifiestan de manera diferente en ambos movimientos, comparten la producción de sentidos que los acercan entre sí y con otras luchas en diferentes partes del mundo.

La obra de Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso nos invita a reflexionar sobre las diversas dimensiones de la lucha contra el capitalismo en su fase neoliberal, destacando la importancia de los movimientos populares como resistencia. Esta obra ofrece toda una gama de contribuciones para el

conocimiento, la interpretación rigurosa y el análisis de los impactos y consecuencias sociopolíticas, organizativas, de acciones colectivas que se conforman, articulan y cómo ello reconfigura relaciones de poder asimétricas que son orientadas hacia una transformación social desde abajo. Su mirada resalta el carácter anticapitalista contra la acumulación por despojos múltiples, cuyo repertorio se basa en los antecedentes coloniales-colonialistas-colonizadores, su vigencia y proyección en la dominación patriarcal y su apuesta por otro mundo mejor posible, en lo que toca a la relación entre naturaleza y las distintas matrices del poder estatal, no estatal y su conformación cultural y de visiones civilizatorias contrapuestas.

"Porque somos optimistas luchamos. Porque tenemos esperanza en un destino somos críticos." Supone una postura crítica no solo frente a las derechas autoritarias que amenazan a los pueblos de Nuestra América Afro-Abya Yala, sino, también, respecto al papel del Estado neoliberal que, al gestionar y administrar la crisis, perpetúa su programa y da lugar a una pulsión autoritaria. Asmimismo, esta obra toma distancia frente a la centralidad del Estado en las políticas de izquierda y sus prácticas neoextractivistas, porque benefician al capital a costa de la vida.

En contraste, el libro *Crónicas de movimientos de los de abajo contra los despojos múltiples,* nos permite reconocer y comprender las visiones de los movimientos populares, los de abajo, frente a la opacidad impuesta por las ciencias sociales hegemónicas, las ciencias de los de arriba. En ese sentido, la comprensión del capitalismo, que las ciencias sociales hegemónicas descartan por considerarlas "poco científicas", no solo lleva al desconocimiento de las estructuras económicas, sino también a una limitada visión de la producción y reproducción social, así como de su impacto en el medio ambiente y en la política.

La propuesta de Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso sobre un paradigma de existencia colectiva basado en la vida y la regeneración de la naturaleza, se alinea con esta perspectiva crítica y es un camino hacia un cambio urgente y necesario. Ampliar la definición de movimiento social y entender las alianzas necesarias para enfrentar un capitalismo que perpetúa la desigualdad y el sufrimiento de las mayorías, como exhorta la obra en cuestión, no solo es importante, sino también un asunto senti-pensante estratégico.





LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880611
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

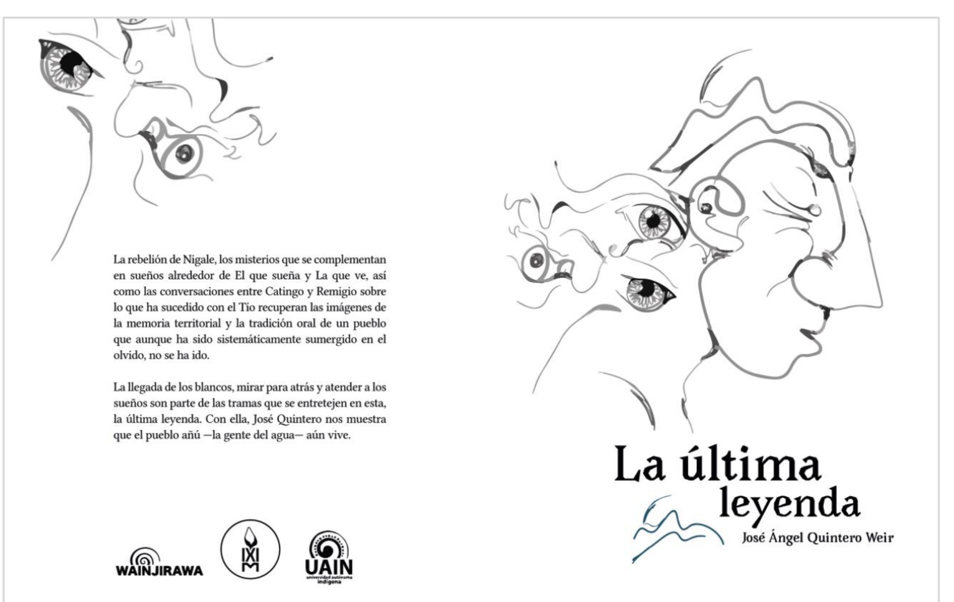


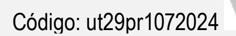
Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880611

Reseña de: Quintero Weir, José Ángel. (2023). *La última leyenda*. México. Ixim cooperativa de diseño.

Ixim cooperativa de diseño
iximcooperativa@gmail.com
México

La rebelión de Nigale, los misterios que se complementan en sueños alrededor de *El que sueña* y *La que ve*, así como las conversaciones entre Catingo y Remigio sobre lo que ha sucedido con el Tío recuperan las imágenes de la memoria territorial y la tradición oral de un pueblo que aunque ha sido sistemáticamente sumergido en el olvido, no se ha ido.La llegada de los blancos, mirar para atrás y atender a los sueños son parte de las tramas que se entretejen en esta, la última leyenda. Con ella, José Quintero nos muestra que el pueblo añú - la gente del agua - aún vive.



Código: ut29pr1072024





LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880615
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



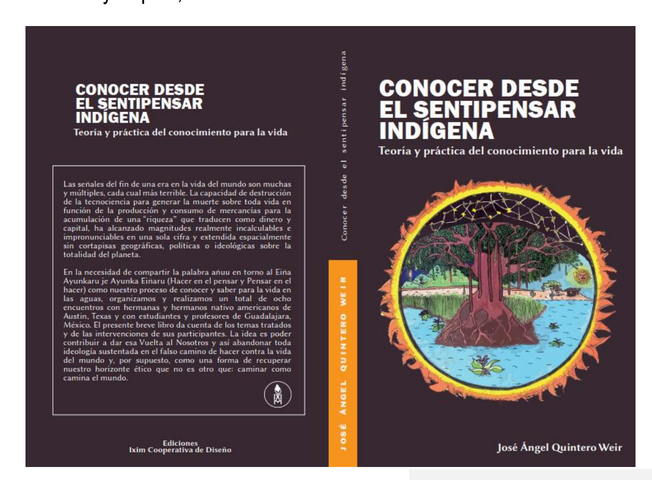
Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13880615

Reseña de: Quintero Weir, José Ángel. (2022). *Conocer desde el sentipensar indígena. Teoría y práctica del conocimiento para la vida.* México. Ixim cooperativa de diseño.

Ixim cooperativa de diseño
(Selección de textos a partir de fragmentos del autor del libro)
iximcooperativa@gmail.com
México

Las señales del fin de una era en la vida del mundo son muchas y múltiples, cada cual más terrible. La capacidad de destrucción de la tecnociencia para generar la muerte sobre toda vida en función de la producción y consumo de mercancías para la acumulación de una "riqueza" que traducen como dinero y capital, ha alcanzado magnitudes realmente incalculables e impronunciables en una sola cifra y extendida espacialmente sin cortapisas geográficas, políticas o ideológicas sobre la totalidad del planeta.

En la necesidad de compartir la palabra añuu en torno al **Eiña Ayunkaru je Ayunka Eiñaru** (*Hacer en el pensar y Pensar en el hacer*) como nuestro proceso de conocer y saber para la vida en las aguas, organizamos y realizamos un total de ocho encuentros con hermanas y hermanos nativo americanos de Austin, Texas y con estudiantes y profesores de Guadalajara, México. El presente breve libro da cuenta de los temas tratados y de las intervenciones de sus participantes. La idea es poder contribuir a dar esa *Vuelta al Nosotros* y así abandonar toda ideología sustentada en el falso camino de hacer contra la vida del mundo y, por supuesto, como una forma de recuperar nuestro horizonte ético que no es otro que: ***caminar como camina el mundo***.



Código: ut29pr1072024





DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Alexander PANEZ PINTO
Universidad de Bio Bio. Concepción. Chile.
alexander.panez@gmail.com

Bruno MALHEIRO
Universidad Federal del Sur do Pará-Brasil.
brunomalheiro84@gmail.com

Carlos ALONSO REYNOSO
Universidad de Guadalajara, México.
carlosalonsor@gmail.com

Daniel FLORES FLORES
Universidad de Guadalajara. México.
Daniel.flores0876@alumnos.udg.mx

Diana Alexandra BERNAL ARIAS
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
dabernala@unal.edu.co

Diana Itzu GUTIERREZ LUNA
Ciesas-Sureste – Chiapas, México.
dianaitzuluna@gmail.com

Eduardo MARANDOLA JR.
Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
eduardo.marandola@fca.unicamp.br

Enrique LEFF
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
enrique.leff@yahoo.com

Ixim cooperativa de diseño
iximcooperativa@gmail.com
México.

Jaime A. PRECIADO CORONADO
Universidad de Guadalajara. México.
Jaime.preciado@academicos.udg.mx

Jamille da Silva LIMA-PAYAYÁ
Universidade do Estado da Bahia, Brasil.
jpayaya@uneb.br

Jorge ALONSO
Ciesas Occidente, México.
jalonso@ciesas.edu.mx

José Ángel QUINTERO WEIR
Universidad del Zulia.
Universidad Autónoma Indígena (**UAIN-Wainjirawa)**
Venezuela.
jqarostomba@gmail.com

José Luis GROSSO
Centro Internacional de Investigación PIRKA /
Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.
jolugros@gmail.com

Juan Carlos LA ROSA
Miembro de la Organización para la Educación Autónoma Wainjirawa. Caracas - Venezuela
jclarosa.comunica@gmail.com

Luis Daniel HOCSMAN
CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
ldhocsman@gmail.com

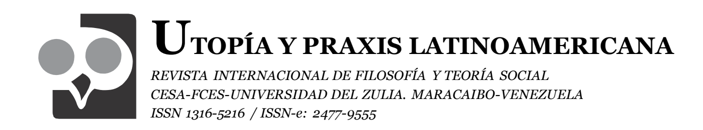
Pablo MANSILLA
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
ANID ANILLOS ATE230072 “Pluriversos Climáticos.
pablo.mansilla@pucv.cl

Rogério HAESBAERT
Universidade Federal Fluminense. Brasil.
rogergeo@uol.com.br

Oscar P. PACHECO
UNC/UCC Argentina.
oscar.pablo.pacheco@unc.edu.ar

Valter do CARMO CRUZ
Universidad Federal Fluminense. Brasil.
valtercruz@id.uff.br




UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices y normas de publicación para autores y autoras

Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

--------------Aparición regular--------------

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.



Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección “Librarius”.



Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

> IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

> IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..
>
> NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK.. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

------------- Regular sections -------------

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.



Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

> IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, “Title”, date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

> IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.
>
> NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

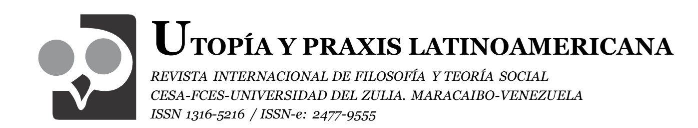
PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx





UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.



4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.



4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.



UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA.
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



We have built the “TOC checker” Tables of Contents preservation repository to prevent scams
TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal.
Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).

